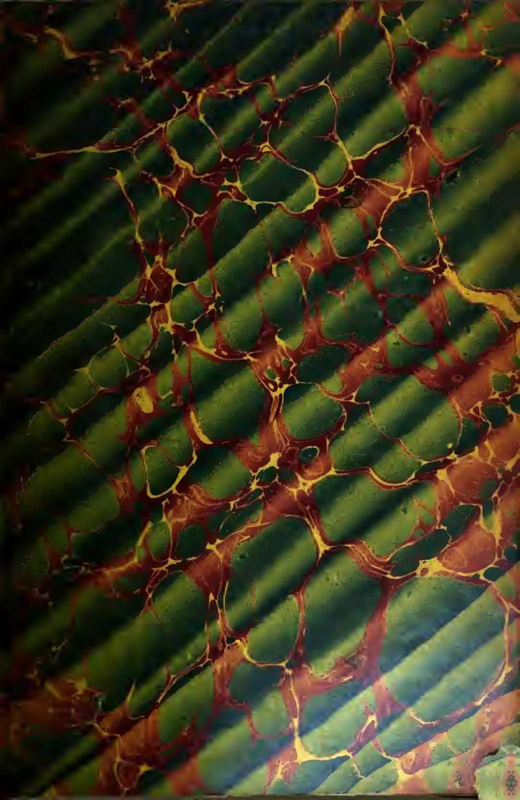



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Philosophische Schriften

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelsordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Academie der Wissenschaften in München.

Fünfter Band.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1878.

C. Fr. Meyer's Buchdruckerei (C. Löper) in Weissenburg.

Dem

um die deutsche Philosophie hochverdienten Veteranen

Herrn Prof. Dr. Karl Philipp Fischer

in treuester Freundschaft gewidmet

vom

Verfasser.

Theuerster Freund!

Hochgetragen hast du seit Jahrzehnten mit freiem Geiste das Banner der theistischen Philosophie entgegen der Sturmfluth des Atheismus, der den Stein der Weisen in der Blindheit und Vernunftlosigkeit des Weltprincips gefunden zu haben wähnt. In einer Unzahl von Schriften ergoss sich der Geist der Verneinung der höchsten Lebensinteressen der Menschheit über Deutschland wie über die halbe Erdenwelt und riss viele tausende Halbgebildeter in seinen geistige Verwesung wenn nicht Tod bringenden Strudel. Nicht wenige Zeitschriften und Zeitungen verbreiteten und verbreiten den atheistischen Irrsinn, der im Materialismus gipfelt, wie ein ansteckendes Miasma unter die gründlichen Denkens unfähigen Massen und helfen theils unbedacht, theils absichtlich einen allgemeinen Umsturz der moralischen und staatlichen Ordnungen herbeiführen, der, einmal eingetreten, auf lange hin das Grab aller menschlichen Cultur werden müsste. Denn mit dem Glauben an Gott würde der Glaube an das Ideale erschüttert werden und endlich zu Grunde gehen. Die Leugnung Gottes kann nicht ruhen bis sie immer tiefer sinkend den letzten Funken des Idealen ausgelöscht und die finstere taubstumme Materie vermeintlich zum Gott, in Wahrheit zum Götzen erhoben hat. Die Leugnung Gottes und Anbetung des goldenen Kalbes der Materie ist zugleich die Leugnung der Freiheit und hiemit der Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens, begräbt Alles in die blinde, also vernunftlose Nothwendigkeit, den Verantwortlichkeit leugnenden Determinismus, und überliefert den Menschen der Vergänglichkeit mit allem seinen Fühlen, Denken, Wollen, Wirken und Schaffen, nicht anders als wie die Blume des Feldes, das Thier des Waldes, der Vogel der Luft, der Fisch des Meeres entsteht und vergeht, wenn auch nach der Voraussetzung die todten Atome bleiben und andere Verbindungen eingehen.

Mag man es eine glückliche Inconsequenz nennen, dass nur wenige theoretische Materialisten, wie z. B. ein Schnricht und aus einiger Entfernung sich annähernd ein Karl Vogt, Moleschott, Büchner, die logischen Consequenzen des Materialismus ziehen, die in der Aufhebung des Unterschiedes und Gegensatzes des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen enden müssten, so ist es doch von Seite der Inconsequenten, welche jetzt noch die grosse Mehrheit bilden, der Gipfel des Widersinns, von dem Untergehenlassen des Glaubens an Gott, den Hort alles

Idealen, der Willensfreiheit in den Determinismus, der geistigen Individualität in die Verschwemmung des Allgemeinen oder in die Auflösung in Atome erst recht die Erhebung der Menschheit zu reinerer Moralität, zu ausgebreiteterer Humanität, zu den höchst möglichen Culturstufen überhaupt zu erwarten: Erwartungen, wie sie namentlich und vielleicht am Prägnantesten, subjectiv in sehr edelem Sinne, objectiv mit vollständiger Unlogik, in F. Recht's „Erkenntnisslehre der Schöpfung nach Grundsätzen der freien Forschung und die Bedeutung dieser Lehre für die Ausbildung des Menschen (2 Theile, 2. Auflage: Berlin, Grieben 1870) ausgesprochen sind. Es ist kaum glaublich, dass der Atheismus sogar unter geistreichen und hochgebildeten Forschern solche Ausbreitung erlangt haben würde, wenn nicht die kirchlichen Gestaltungen, am Meisten in der seit Jahrhunderten vom Geist des Jesuitismus beherrschten römisch-katholischen Kirche, obwohl die Anfänge der Missgestaltung noch älteren Datums sind, zu den unerträglichsten, empörendsten Missverhältnissen, zur Entstellung des wahren Geistes des Christenthums, zur Unterdrückung, Fesselung und Knebelung jedes freien Athemzugs des forschenden Geistes geführt hätten. Ein Extrem ruft das andere hervor, und das extremste das extremste, das künstlich zu Stande gebrachte Dogma der Infallibilität des römischen Bischofs, Papst genannt (officiell Pabst, damit schon im Namen wenigstens grammatische Fälschung nicht fehle), steigert daher den Atheismus ins Ungemessene und wird ihn steigern, so lange die päpstliche Kirchengewalt an ihren inneren Widersprüchen und äusseren Conflicten mit den Staatsgewalten nicht zu Grunde geht. In diesen enormen Gegensätzen und Conflicten gilt es, von den tiefsinnigen Grundlagen aus, die Baader und nächst ihm kein Zeitgenosse annähernd mehr als Schelling gelegt haben, die Philosophie weiter zu bauen, in Hoffnung, dass von den hieraus entspringenden Wirkungen die schroffen Gegensätze sich mildern und zuletzt deren Versöhnung werde erreicht werden. In dieser Richtung werden auch Deine geistvollen Werke mit- und fortwirken.

Würzburg, den 15. Dezember 1877.

Ewig dein treuer Freund

Hoffmann.

Streifzüge

in das Gebiet der

orientalischen und occidentalischen (griechischen, mittelalterlichen und neuern Philosophie).

Inhalt.

1.

Entgegnung auf die Ausstellungen des Hrn. Prof. Erdmann in seiner Anzeige der sämmtlichen Werke Baader's in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge. B. 28. 1. Heft. 1856.

Schon bei dem Beginne des Unternehmens einer Gesammtausgabe der Werke Baader's hatte ich mich der Erwartung hingegeben, dass die Vollendung derselben vor andern in der Schule Hegel's auszeichnende Anerkennung der philosophischen Leistungen des Münchner Philosophen hervorrufen werde. Diese Erwartung hat sich noch vor Vollendung des Werkes insoweit erfüllt, als Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie (3. Bd. 2. Abthlg.) Baader nicht bloss eine bedeutende Stelle im Entwicklungsgange der Geschichte der neueren Philosophie einräumte, sondern auch eine, zwar gedrängte, aber doch alle Grundlehren umfassende Darstellung seiner Lehre mittheilte und namentlich bereits, worauf ich das grösste Gewicht legen musste, die Unabhängigkeit Baader's von Schelling gebührend anerkannte. In Uebereinstimmung damit bezeichnet Erdmann in seiner Anzeige der Gesammtausgabe der Baader'schen Schriften, welche er in dieser Zeitschrift (28. Bd. 1. Hft.) veröffentlichte, unsern Denker als einen der grössten unserer Philosophen, erklärt, dass er, je mehr er sich mit Baader beschäftige, um so mehr von ihm angezogen und in um so mehr Punkten von seiner Lehre gewonnen werde, räumt ein, dass wenigstens im Gebiete der Religionsphilosophie unter den modernen Philosophen kaum Einer so viele Ausbeute darbiete, wie Baader, und lässt erkennen, dass das ernste Studium seiner Schriften ihn mit stets wachsender Verehrung vor Baader erfüllt habe.

Mit grosser Befriedigung habe ich diese Erklärungen wahrgenommen, hoch erfreut, daraus die Gewissheit schöpfen zu können, dass diese Würdigung Erdmann's dazu beitragen werde, den Baader'schen Schriften von Seiten der Hegel'schen Schule ein umfassendes und nachhaltiges Studium zuzuwenden. Man verwundere sich nicht, dass ich auf die erwähnten Aeusserungen Erdmann's ein so grosses

Gewicht lege. Um dies zu begreifen, muss man wissen, welche Vorurtheile gegen Baader verbreitet worden waren, wie von manchen Seiten her vor dem Beginn der Gesammtausgabe auf Unterdrückung des Ansehens Baader's hingewirkt worden war, wie geringschätzig sich gewisse Junghegelianer in ihrem Dünkel, L. Feuerbach und Andere in ihrer Aufgeblasenheit über Baader ausgesprochen hatten, und wie von dem grössten Theile der Geschichtschreiber der Philosophie kaum der Name Baader's zur Sprache gebracht worden war, oder, wenn es doch einmal geschah, sie ihn als Schüler Schelling's figuriren liessen. Alle Erfolge dieser Künste und Manöver sind nun mit einem Schlage durchbrochen, Baader erscheint nach Erdmann, einem Hauptvertreter der Hegel'schen Philosophie, als ein unsern grossen Philosophen ebenbürtiger Originaldenker und es ist kaum zu bezweifeln, dass Erdmann's Erklärung für die gesammte Hegel'sche Schule von folgenreicher Bedeutung sein wird. Diesem grossen Ergebniss gegenüber erscheinen die einzelnen Ausstellungen Erdmann's in Betreff Baader'scher Lehren von untergeordneter Bedeutung und, selbst wenn sie sammt und sonders begründet wären, würde dies doch der Anerkennung seiner hohen Bedeutung keinen wesentlichen Eintrag zu thun vermögen. Von noch viel minderem Belang ist es hiebei, ob Erdmann mit seinen Einwendungen gegen einen Theil meiner Behauptungen ganz oder theilweise im Rechte ist.

Wo man eines Unterdrückten oder weit unter seinem Verdienste Anerkannten sich anzunehmen hat, da ist man überall in Gefahr, nach der entgegengesetzten Seite hin abirrend das Verdienst des Unterdrückten oder nicht hinlänglich Anerkannten unwillkürlich zu überschätzen und zu übertreiben, sowie seine Mängel in minder ungünstigem Lichte zu erblicken oder zu übersehen. Diese Gefahr hat mir von Anfang an deutlich genug vor der Seele geschwebt und ich habe mich mit aufrichtigem Streben bemüht, ihr nicht zu unterliegen. Es steht mir selber nicht zu, darüber endgültig zu entscheiden, ob mir dieses aufrichtige Streben vollkommen gelungen ist. Zum Verwundern wäre es gerade nicht, wenn mir hierin da und dort etwas Menschliches begegnet wäre, besonders wenn man in das Auge fassen will, dass meine Einleitungen zu Baader's Schriften mitten im Drang und Sturm der grössten Schwierigkeiten, welche je bei einem ähnlichen Werke überwunden werden mussten, geschrieben worden sind, und dass die feste Ueberzeugung, alle diese meine Kräfte fast übersteigenden Schwierigkeiten würden gar nicht vorhanden sein, wäre die Welt über die grosse Bedeutung Baader's nicht mit fast völliger Blindheit geschlagen gewesen, einen Unmuth in meiner Seele wach rufen musste, der leicht zur Leidenschaftlich-

keit, zur Uebertreibung und zur Unbilligkeit gegen Andere sich steigern konnte. Indess glaube ich überall in meinen Einleitungen die Würde der Wissenschaft bewahrt und denjenigen Grad von Mässigung geübt zu haben, den man mit Recht verlangen durfte. Ich hoffe, dass man Kraft und Energie des Ausdrucks von Uebertreibung, und Schärfe der Entgegnung von Leidenschaftlichkeit zu unterscheiden wissen wird.

Ausser den erwähnten Erklärungen Erdmann's lege ich das grösste Gewicht auf sein Zugeständniss, dass „trotz aller scheinbaren Sprünge die Lehren Baader's streng zusammenhängen und ein wirkliches System bilden, mehr vielleicht aus einem Gusse, als sich von den meisten nachkantischen Systemen sagen lässt.“ Diese Ueberzeugung hervorzubringen, war eine meiner Hauptbestrebungen und zu diesem Zwecke hauptsächlich wählte ich in der Reihenfolge der einzelnen Schriften Baader's nicht die chronologische, sondern die systematische Anordnung, so weit sie sich eben durchführen liess. Allen tiefer eindringenden Forschern konnte zwar jene Erkenntniss auf die Länge sich nicht entziehen, einigen, wie auch Erdmann, mochte sie schon früher aufgegangen sein. Es kam aber darauf an, dass sie recht bald allgemeiner zur Geltung kam, und diese Absicht kann als vollkommen erreicht bezeichnet werden.

Dagegen muss ich schon Einsprache erheben, wenn Erdmann einfliessen lässt, Baader habe mir öfter anvertraut, aus den von ihm veröffentlichten Sätzen ein lesbares Ganzes zu machen. Hätte Erdmann Baadern persönlich gekannt, so würde er dies von vorn herein niemals glaublich gefunden haben. Unser Forscher legte seiner ganzen Natur nach zu wenig Werth auf Leichtigkeit und Schönheit der Darstellung. Wo sich, wenigstens in späterer Zeit, einmal gelungenere Darstellungen finden, da gestalteten sich seine Gedanken ihm fast ganz absichtslos in ansprechendere Formen. Fand er dann und wann einen ersten Entwurf mangelhaft, so legte er selbst Hand an die Umgestaltung. Niemals aber fand er es nöthig, und niemals würde er es mit seinem Selbstgefühl vereinbar gefunden haben, irgend Jemand eine solche Umgestaltung aufzutragen. Die Angabe Erdmann's kann nur daraus entsprungen sein, dass das Manuscript einiger kleinerer Schriften Baader's, wie das zur Schrift über die Unsterblichkeit, dann zu den Sendschreiben über das Versehensein des Menschen im Namen Jesu und jenes einiger Hefte der Vorlesungen über speculative Dogmatik, vor dem Druck in meine Hände kam, und dass ich in denselben einige geringfügige Veränderungen vornahm, die Baader dann bei der Correktur, die er fast immer sorgfältig selbst besorgte, gewähren liess. Den Vorwurf Erdmann's,

dass ich solche Forscher, welche der Mitwelt als glückliche Rivale Baader's gelten, weniger anerkenne, als Baader selbst, ja vielleicht gar wegwerfend behandle, was dieser mit Hochachtung erwähnt habe, glaube ich nicht zu verdienen. Was namentlich Hegel betrifft, so hat Baader ihn im Ganzen sicher nicht höher gestellt, als ich ihn stelle, und ich stelle ihn nicht niedriger, als ihn Baader gestellt hat. Wenn Erdmann es anders gefunden zu haben glaubt, so hat er einerseits den anerkennenden Aussprüchen Baader's über Hegel die zahlreichen polemischen nicht vollständig genug gegenübergestellt; es würde ihm in diesem Falle nicht entgangen sein, dass Baader sich zum mindesten nicht weniger schneidend und scharf gegen Hegel ausgesprochen hat, als ich es gethan habe. Andrerseits konnte ich, bei dem geringen Raume, der meinen Aeusserungen über Hegel zugemessen war, weniger auf das eingehen, was die eigentliche Grösse Hegel's ausmacht, und musste mehr das hervorkehren, was ich an ihm auszusetzen fand, und worin ich ihn von Baader überflügelt wusste. Uebrigens könnte es sich trotzdem finden, dass die Schüler Baader's in einzelnen Punkten Fehler und Irrthümer bei Hegel entdeckt hätten, welche von Baader entweder übersehen oder doch nicht genau genug beachtet worden wären. Noch mehr, es wäre nicht so ganz unmöglich, dass Baader öfter Hegel'sche Aeusserungen gelobt hätte, weil er sie in seinem Sinne verstand, indess sie Hegel doch in einem anderen Sinne nahm, und dass die Schüler Baader's jene Hegel'schen Aeusserungen richtiger aufgefasst hätten. Niemand würde in diesem Falle das Recht haben, die Schüler Baader's als Baaderischer denn Baader selbst zu bezeichnen. Die Anklage, dass Jemand plus royaliste que le roi sei, muss streng erwiesen werden, sonst erscheint sie als ein nichtiger Lufthieb. Erdmann wollte wohl wieder einmal witzig sein, wenn er bemerkt, der Grund, wesshalb ich nicht die chronologische Anordnung der Baader'schen Schriften gewählt habe, dass sonst z. B. auf eine Abhandlung über praktische Vernunft ein Versuch über die Sprengarbeit gefolgt wäre, scheine bei einem Autor, der innerhalb eines und desselben Werkes noch grössere Sprünge mache, nicht triftig. Im Ernste wird Erdmann wohl kaum behaupten wollen, dass der Sprung von der praktischen Vernunft auf die Sprengarbeit ein geringerer gewesen sein würde, als irgend einer von jenen Sprüngen, die sich Baader in seinen philosophischen Schriften erlaubt.

Indem Erdmann auf meine Einleitung zum I Bande der Baader'schen Schriften (Logik) übergeht, und bemerkt, dass ich Hegel's Logik Epoche machende Bedeutung zuschreibe, gibt er meine Behauptung nicht richtig wieder, wenn er mich sagen lässt: „Hegel's

Logik wird Epoche machende Bedeutung zugeschrieben, obgleich die Einleitung nur Fichte und Schelling nachsprechen soll.“ Ich hatte aber vielmehr gesagt: „Zunächst zeigt sich Hegel mit Fichte und Schelling gegen die Kantische Logik einverstanden, wie denn im Grunde Alles, was Hegel im Anfang seiner Einleitung zur Logik vorbringt, schon von Fichte und Schelling mit andern Worten gesagt worden war.“ Man wird den Unterschied dessen, was mich Erdmann hier sagen lässt, von dem, was ich wirklich gesagt habe, nicht übersehen. Erdmann lässt mich von der (ganzen) Einleitung sprechen, wo ich bloss von dem Anfang der Einleitung gesprochen habe, und er lässt mich ein blosses Nachsprechen behaupten, wo ich von einem Uebereinstimmen mit seinen nächsten Vorgängern gesprochen habe.

Das Haupt-Attentat aber, dessen ich mich gegen Hegel schuldig gemacht habe, ist die Behauptung, dass Hegel's Dialektik durch ihre Verwechselung des Unterschiedenen und des Widersprechenden zur Sophistik geworden sei. Freilich, wenn ich mit dieser Behauptung im Unrecht sein sollte, dann hätte ich mich einer schweren Versündigung gegen Hegel schuldig gemacht, und es wäre nicht mehr als billig, dass ich in Sack und Asche Busse thun müsste. Diese Frage ist überhaupt der Punkt, mit dem das Hegel'sche philosophische System steht und fällt, und die Untersuchung über die Wahrheit oder Nichtwahrheit der hier berührten Lehre Hegel's muss daher mit der grössten Umsicht, Sorgfalt und Genauigkeit geführt werden. Wo möglich noch höhere Aufmerksamkeit nimmt diese Frage in Anspruch, da Erdmann kühn genug ist, der Hegel'schen Lehre vom Widerspruch nachzurühmen, dass sie den Unterschied der christlichen von der heidnischen Logik begründe. Nicht nur das Leben, sondern auch die Logik der Christen sei eine andere als die vorchristliche und insbesondere die heidnische des Aristoteles, des Erzheiden. Erdmann zögert nicht, in diesem Sinne die Principia identitatis et exclusi tertii als oberste Denkgesetze der heidnischen Logik zu bezeichnen und ihnen die coincidentia oppositorum als oberstes Denkgesetz der christlichen Logik gegenüberzustellen. Nicht Abwesenheit, sondern Ueberwindung des Widerspruchs müsse derjenige Mensch (der Christ), der sein Sein als Versöhnung bestimme, als sein höchstes Denkgesetz statuiren. Der ethischen Dialektik, die den Christen seine Schuld, nicht wo sie sei, sondern wo sie getilgt worden, als felix culpa bezeichnen lasse, entspreche im logischen Gebiete eine Denkregel, die dem vorchristlichen Logiker ebenso paradox erscheinen müsse, wie dem edlen Heiden die Martyrfreudigkeit der Christen als Wahnsinn, ihre Bruderliebe als odium generis

humani. Doch müsse dagegen protestirt werden, dass nach Hegel der Widerspruch das Letzte, das Fest-zu-haltende sei. Es sei Hegel ganz Ernst damit, dass der Widerspruch zu Grunde gehe. Nur als Durchgangspunkt wolle Hegel den Widerspruch angesehen wissen. Der Eifer für Baader habe mich in der Bestreitung der Lehre Hegel's vom Widerspruch weiter geführt, als dieser selbst gebilligt haben würde. Hätte Baader in Hegel's Dialektik nur Sophistik gesehen, so würde er schwerlich gefordert haben, dass man, um selig zu werden, durch das Feuer derselben hindurchgehen müsse, und würde nicht denen, welche Gott als bewegungsloses Sein fassen, den Vorwurf gemacht haben, sie liessen unbeachtet, was Hegel in der Philosophie geleistet habe. Platon lasse sich nicht gegen Hegel anführen; denn jener habe den Sophisten gerade den Vorwurf gemacht, dass sie nur beweisen, dass der Mensch zugleich Unterschiedenes sei, Eines dem Wesen, Vieles der Zusammensetzung nach; dagegen sei der wahre Dialektiker der, der von dem Einen selbst nachweise, es sei an ihm selbst Vieles, d. h. es sei sich entgegengesetzt. Diese Erhebung über das Dilemma, welches nicht die höchste oder gar einzige Regel sei, gebe dem Platon ein Anrecht mehr auf den Namen des Christianus ante Christum.

Aber diese Erklärungen werden keinen unbefangenen Denker befriedigen. Der unbefangene Denker wird mit Recht sagen: Wenn der Widerspruch im Denken nothwendig wäre, so müsste der Widerspruch die Denkbarkeit und also die logische Wahrheit eines Gedankens nicht aufheben. Das sich Widersprechende müsste wahr sein, und dann müsste entweder das sich nicht Widersprechende, das Einstimmige falsch sein, oder es müsste ebenso gut das sich Widersprechende als das sich nicht Widersprechende wahr sein. Im ersten Falle, wenn das Einstimmige falsch wäre, müsste das Widersprechende wahr sein, das falsche Einstimmige und das wahre sich Widersprechende bliebe aber auch so sich streng entgegengesetzt und jeder Uebergang des Einen in das Andere wäre ohne Verletzung der Wahrheit unmöglich. Selbst in diesem Falle, der freilich alle Philosophie auf den Kopf stellen würde und der ohne Verleugnung der gesunden Vernunft nicht angenommen werden kann, wäre die hegelisch-erdmannische Lehre von der Nothwendigkeit des Uebergangs von dem einen Gebiet in das andere im Denken zur Erkenntniss der Wahrheit falsch. Im andern Falle, wenn ebenso gut das sich Widersprechende als das sich nicht Widersprechende wahr wäre, wäre jeder Unterschied des Wahren vom Falschen aufgehoben und mit mindestens gleichem Rechte, mit welchem man sagen könnte, es sei alles wahr, könnte man auch sagen, es sei

Alles falsch und dies wäre nicht verschieden von der Behauptung, es sei nichts wahr und nichts falsch. Mit diesem Ergebniss hörte aber alle Philosophie auf. Hegel findet selbst in dem Bereiche des Widerspruchs keine Befriedigung, sonst würde er nicht fordern, dass man über den Widerspruch hinausgehen müsse, dass man den Widerspruch nicht als das Letzte, Festzuhaltende ansehen und behandeln dürfe, und dass er im Process des Denkens zuletzt zu Grunde gehen müsse. Aber was heisst über den Widerspruch hinausgehen anders, als in das Gebiet des Nichtwiderspruchs, der Einstimmigkeit eingehen? Muss man, um die Wahrheit zu gewinnen, aus dem Widerspruch heraustreten, wie kann es da vorher nöthig sein, in den Widerspruch einzugehen? Liegt die Wahrheit jenseits des Gebietes des Widerspruchs, so kann sie nicht zugleich diesseits, im Gebiete des Widerspruchs liegen. Sagt man aber, die Wahrheit liegt nicht jenseits und nicht diesseits des Widerspruchs, sondern in der Totalität der Momente des Denkprocesses, so wäre also die Wahrheit die Identität des Widerspruchs und der Einstimmigkeit, d. h. die Identität des Falschen und des Wahren, und wir wären abermal am Ende aller Philosophie angelangt, da jedes Kriterium eines Unterschiedes des Wahren und Falschen verschwunden wäre.

Was nun das Verhältniss Baader's zu dieser Lehre Hegel's betrifft, so könnte ich mich, wenn es noth thäte, darauf berufen, dass ich nirgends eine Verpflichtung übernommen habe, Alles und Jedes zu vertreten, was Baader gelehrt hat. Wer übrigens die Schriften Baader's kennt, wird mir beistimmen, dass dieser Denker überall die Gültigkeit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs voraussetzt, und dass seine Methode (denn trotz seiner Sprünge hat er eine ganz bestimmte Methode) nicht mit der dialektischen Hegel's zusammenfällt, ja insofern ihr entgegengesetzt ist, inwiefern sie auf die Gültigkeit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs gegründet erscheint. Wenn er nichtsdestoweniger sagt, dass man (philosophisch) nur mittelst Hindurchgangs durch das Feuer der Hegel'schen Dialektik selig werden könne, so fand er doch jedenfalls inmitten des Feuers dieser Dialektik die Seligkeit nicht, und ausserdem erinnerte er treffend genug, dass die Hegel'sche Dialektik ein zweischneidiges Schwert sei, welches darum (eben wegen dieser Zweischneidigkeit) den Gegner und den, der es führe, oft zugleich verwunde *). Wenn er ferner daselbst von der Hegel'schen Philosophie rühmte, dass sie den Selbstverbrennungsprocess der neueren Philosophie angefacht habe, so liegt auch darin eine

*) S. Werke Baader's IV, 121.

Andeutung jenes innern Selbstwiderspruchs, von dem Baader sie ergriffen erkannte. Wie er nicht zugab, dass der Mensch böse werden müsse, damit er zur Versöhnung mit Gott gelangen könne, so gab er auch nicht zu, dass der Mensch in Denkwidersprüche gerathen müsse, um der Erkenntniss der Wahrheit theilhaftig zu werden. Sprach er von einer Dialektik, durch welche der verzeitlichte, dem Bösen einmal anheimgefallene Mensch stufenweise zur Erkenntniss der Wahrheit sich zu erheben vermöge, so hat diese Dialektik eine ganz andere Bedeutung, als die Hegel'sche, welche auf der falschen Voraussetzung der Nothwendigkeit der Verendlichung des Unendlichen und somit des Bösen und des Irrthums, überhaupt der Entzweiung, des Zwiespalts und des Widerspruchs in der geschaffenen Natur wie im geschaffenen Geiste beruht. Dass Hegel die Unhaltbarkeit der Lehre derjenigen nachgewiesen habe, die Gott als bewegungsloses Sein fassen, konnte Baader hervorheben, ohne darum mit der Art einverstanden zu sein, wie Hegel den Begriff der Negativität im göttlichen Wesen und in den Dingen überhaupt fassen zu müssen glaubte. Es wird genügen, daran zu erinnern, dass Baader jenen Gott des Pantheismus einen grässlichen d. h. einen Ungott genannt hat, der gleichviel ob in Zorn oder in Liebe seine Creatur wieder aufspeise*), dass er die Behauptung, die Natur sei der Abfall der Idee von sich selbst**), — sie entspreche, wiewohl an sich, in der Idee, göttlich, doch wie sie sei (d. h. wie sie als geschaffene, endliche sei) ihrem Begriffe nicht, sie sei vielmehr der unaufgelöste Widerspruch, verwarf, dass er überhaupt jede Theorie bekämpfte, welche dem Bösen die Bedeutung eines Nothwendigen in der Entwicklung Gottes und der Welt beilegte. Was endlich Platon betrifft, so könnte nichts irriger sein, als die Annahme, die Dialektik Platon's stehe mit der Hegel'schen auf demselben Grund und Boden. Weder in den Dialogen seiner Jugendperiode, noch in den Werken seiner gereiften Jahre huldigt Platon einer Dialektik, welche grundsätzlich die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs verleugnete, oder sie zuerst verneinte und sie nachher wieder bejahte. Vielmehr werden sie überall als unverbrüchlich vorausgesetzt und niemals zugegeben, dass eine Behauptung, die sich selbst widerspreche, wahr sein könne. Ausdrücklich erklärt z. B. Sokrates in Alcibiades I., derjenige wisse offenbar von einer Sache nichts Gewisses, der darüber Widersprechendes aussage †).

*) S. Werke Baader's III, 285.

**) Hegel's Werke VII, 28.

†) Alcibiades I, 117.

In gleicher Weise wird von Platon die Gültigkeit des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs in den Dialogen Jon, dem grösseren und kleineren Hippias, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras *) und Euthydemos festgehalten. In keinem der spätern Dialoge findet sich ein Widerspruch gegen diese Grundsätze, und wenn es darauf ankäme, einzelne schlagende Belegstellen hervorzuheben, so stünden sie zahlreich zu Gebote.

Wundersam ist es, dass Erdmann in der Lehre Platon's von dem immanenten Verhältnisse des Einen und des Mannigfaltigen eine Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der Hegel'schen Dialektik zu finden meint; als ob Unterschied, Gegensatz und Widerspruch eines und dasselbe wären! Hegel behauptet dies freilich. aber mit vollkommenem Ungrund und mit Verleugnung jeder gesunden Logik. Der Platonische Sokrates geht überall auf die feinste Unterscheidung aus und zugleich auf die Vermeidung jedes Widerspruches. Ein entschlossener Hegelianer unserer Tage müsste, wenn bei ihm nur irgend von Consequenz die Rede sein könnte, auf den Platonischen Sokrates alle die Vorwürfe von Begriffsspielerei und Kleinkrämerei häufen, welche Platon mit so feiner Ironie die griechischen Sophisten gegen seinen Sokrates vortragen lässt.**) Besser aber würden die Schüler Hegel's thun, wenn sie bei Platon ernstlich in die Schule gingen, um sich wieder an ein reines und logisches Denken zu gewöhnen und die Principien einer wirklich und wahrhaft logischen Logik zu gewinnen. Da ich nun mit solcher Bestimmtheit die Berechtigung Hegel's zur Vereinerleiung der Begriffe des Unterschiedes, des Gegensatzes und des Widerspruches bestreite und die Gültigkeit und Wahrheit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs behaupte, so scheine ich keinen Grund zu haben, der Hegel'schen Logik eine epochemachende Bedeutung zuzuschreiben. Aber gerade hier ist der Punkt, wo Erdmann hätte erkennen sollen, wie sehr ich bestrebt war, dem bei allen seinen Irrthümern geistvollen, kühnen und grossartigen Hegel Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der platte geistlose Unverstand war es sicher nicht, der Hegel in die Leugnung der Gültigkeit des Identitäts- und Widerspruchsgesetzes verwickelt hat. Es war vielmehr

*) Im Protagoras (333) erklärt Sokrates ausdrücklich die Zusammenstimmbarkeit der Begriffe und Urtheile für ein Kriterium ihrer Wahrheit. Welche von beiden Behauptungen, heisst es dort, wollen wir also aufgeben? denn beide Behauptungen (welche man a. a. O. nachsehe) nebeneinander vertragen sich nicht recht mit den Vorschriften der Musik; sie stimmen ja nicht zusammen, noch stehen sie mit einander in Einklang.

**) Platon's s. Werke von H. Müller S. 85, 90.

der Versuch der Lösung des schwierigsten Problems der Metaphysik, der Vermittlung des Seins mit dem Werden, des Eleatismus mit dem Herakliteismus, des Spinozismus mit dem Fichte-Schellingianismus, welcher ihn unter der Herrschaft eines tiefen Missverständnisses der Lehre J. Böhme's vom Negativen in Gott bis zur Vereinerleiung des Begriffs des Unterschiedes und des Gegensatzes mit dem Widerspruche forttrieb, und es wird immer anerkannt werden müssen, dass er, wenn er auch den Begriff des Negativen nicht recht fasste, ihn forcirte und übertrieb, doch der Erkenntniss der Bedeutung des Negativen näher trat und die Forschung überhaupt auf eine tiefere Erfassung der Bedeutung des Negativen wieder hinlenkte. Worin ich aber das Epochemachende seiner Logik gesucht habe, das ist der tiefsinnige Versuch, den Formen des Denkens die höchste Begründung zu sichern, deren sie fähig sind, die Begründung im Absoluten.

Indem ich diesen Versuch, wenn auch nicht die Art, wie er unternommen wurde, als wohlberechtigt hervorhob, habe ich der Hegel'schen Logik insoweit eine unvergängliche Bedeutung vindicirt. Es fehlte nichts, als dass Hegel den Begriff des absoluten Geistes zum Begriff der absoluten Persönlichkeit verklärte, um siegreich zum höchsten Ziele der Vollendung der Logik vorzudringen, wo sich seine tiefgreifende Irrung über die Nichtverschiedenheit des Begriffs der Verschiedenheit von dem Begriffe des Widerspruchs gehoben hätte. Diesen Schritt hatte Baader von vornherein vollbracht und so im Princip das Ziel erreicht, nach welchem Hegel's ahnungsvoller Geist gerungen hatte. Im Wesentlichen hat namentlich Ulrici die Wahrheit dieser meiner Behauptung in seiner Anzeige der logischen Schriften Baader's in dieser Zeitschrift eingeräumt und in seinem geistvollen System der Logik im Wesentlichen dieselbe Begründung der Logik im Absoluten durchgeführt, welche der Lehre Baader's zu Grunde liegt. Wenn Ulrici, wie ich glaube, ganz unabhängig von Baader auf seine Lehre gekommen ist, so gewinnt die Vergleichung beider nur um so mehr an Interesse.

Auch J. G. Fichte habe ich nach Erdmann nicht hoch genug gestellt. Er glaubt auch hier Baader gegen mich anrufen zu müssen. Als ob ich das, was Baader an Fichte rühmt, nicht ausdrücklich hervorgehoben hätte! Man vergleiche meine Anmerkungen zu den Aeusserungen Baader's im 1. Bande seiner Werke S. 179, 234 und in meiner Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's XXIII, LXIII. Uebrigens habe ich dort nicht Gelegenheit gehabt, ein Gesammturtheil über J. G. Fichte auszusprechen. Ueberhaupt hindert mich nichts und der Standpunkt der Baader'schen

Lehre befähigt vorzugsweise dazu, anzuerkennen, dass seit die Welt steht keine andere Nation als die deutsche in einem verhältnissmässig so kurzen Zeitraum wie der von Kant bis Hegel eine so grosse Zahl genialer und hervorragender Denker hervorgebracht hat. Mit der Epoche von Kant bis Hegel lässt sich an innerer Bedeutsamkeit keine andere Epoche der Geschichte der Philosophie vergleichen. So reich diese Denker aber an Ideen sind, so erweisen sich doch ihre Systeme als unhaltbar.

Wenn Erdmann meint, das philosophische System Baader's sei rein und absolut synthetisch und schliesse jeden analytischen Lehrgang von der Darlegung des synthetischen Theils des Systems aus, so kann ich ihm dies nicht zugeben. Hat ja doch Baader selbst, als er in seinen Vorlesungen an der Universität zu München in drei Semestern einen Umriss seines Systems zu geben sich entschlossen hatte, was er leider nicht ganz ausführte, dem Ganzen einen einleitenden Theil: Vom Erkennen überhaupt, vorausgeschickt, und sollte doch ebenso der speziellen speculativen Dogmatik die allgemeine vorausgehen. Der analytische Lehrgang hat also thatsächlich bei Baader nicht gefehlt. Man kann nur sagen, dass er denselben nicht streng durchgeführt habe, dass er sich im analytischen Lehrgang Anticipationen aus dem synthetischen erlaubte, die er sich nicht hätte erlauben sollen. Aber sein System verträgt nicht bloss, sondern fordert sogar die Unterscheidung eines analytischen und eines synthetischen Lehrganges. Nur wird der analytische Lehrgang im Geiste der Baader'schen Philosophie eine andere Gestalt erhalten müssen, als ihm Erdmann zugedacht hat. Erdmann findet es widersprechend, wie Baader zu behaupten, dass die wahre Philosophie von Gott ausgehen müsse, und dass doch der Mensch sich dermalen nicht im status integritatis befinde. Wie es sich nun auch damit verhalte, so müssen wir uns an diesem Orte doch darüber freuen, dass Erdmann an dem Beispiel dieser seiner Behauptung zu erkennen gibt, dass er doch auch im Grunde das sich Widersprechende für falsch hält, von welcher Einsicht er nur überall und ausnahmslos Gebrauch machen sollte. Indess ist es doch noch die Frage, ob Erdmann diesmal einen wirklichen Widerspruch erhascht, oder ob ihn hier nicht der Schein betrogen hat. Denn es möchte doch Manchen sonderbar bedünken, dass der Mensch, weil er dermalen sich nicht im status integritatis befinde, die Philosophie mit nichts Anderem als mit einer Sünde oder doch mit einem der Sünde nothwendig entspringenden Irrthum beginnen werde oder gar müsse. Oder welche andere Bedeutung kann die Behauptung Erdmann's haben: „Findet sich aber der Mensch zunächst in der Gottferne,

so gilt das von ihm auch wo er philosophirt, und zunächst wird er sich erst zu ihm hinfinden (hinphilosophiren) müssen." Folgt denn daraus, dass der Mensch gefallen ist, dass er von Gott nichts weiss? und muss er darum, weil er als neugebornes Kind von Gott nichts weiss, auch dann von Gott nichts wissen oder wissen wollen, wenn er, zur Vernunftreife gelangt, zu philosophiren beginnt? Mich dünkt doch, der Mensch würde auch dann als neugebornes Kind von Gott nichts wissen (denn wir werden alle als blinde Heiden geboren, sagt Baader), wenn er auch ohne Erbsünde in dieses Leben träte. Der Mensch weiss als neugeborenes Kind zunächst doch nur darum nichts von Gott, weil ihm überhaupt fix und fertige Gedanken nicht angeboren sind, weil er als mit Vernunftanlage ausgestattetes Wesen nicht aber mit bereits entwickelter Vernunft geboren wird, weil somit alle Erkenntniss für ihn mit der Erfahrung beginnt, und weil er seine Vernunftanlage zur actuellen Vernünftigkeit nur entwickeln kann, wenn er die Anregungen bereits zur Vernünftigkeit entwickelter Wesen erfährt. Zur Vernünftigkeit entwickelte Menschen wissen aber von Gott, wenigstens gewiss, wenn sie in einer der monotheistischen Religionen erzogen sind, und erziehen ihre Kinder in derselben Religion, so dass diese, zu dem Alter gelangt, wo sie fähig werden zu philosophiren, unmöglich von Gott nichts wissen können. Etwas Anderes ist es, wenn sie oder Einer oder der Andere den empfangenen Belehrungen in ihrem Gemüthe nicht Folge geben, wenn sie den Gott, der ihnen gelehrt wurde, in ihrem eigenen Innern nicht finden und in dissem Sinne von Gott nichts wissen wollen. Handelt es sich vollends um Menschen, welche in der christlichen Religion erzogen worden sind, so haben sie bis zu dem Zeitpunkt, wo sie zu philosophiren fähig werden, reichere und tiefere religiöse Erfahrungen zu machen Gelegenheit gehabt, und wenn sie auch als Sünder (— denn alle Menschen sind Sünder —) zu philosophiren anfangen, so muss doch ihr erster philosophischer Gedanke kein sündhafter Gedanke sein und sie müssen nicht nothwendig in ihrem Glauben und in ihren Gedanken von Gott abfallen oder Gott erst leugnen, um zur philosophischen Erkenntniss von Gott zu gelangen. Baader war daher der wohlbegründeten Ansicht, dass der Geist von dem vorphilosophischen Glauben an Gott zu der philosophischen Erkenntniss Gottes ohne Abfall von Gott, ohne Sünde, ohne Verleugnung Gottes, ohne sich erst zum Absoluten aufzublähen und mit absoluter Souveränetät über die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu entscheiden, sich erheben könne. Dieses K ö n n e n war ihm zugleich unauflöslich mit dem S o l l e n verbunden und es erschien ihm völlig unzulässig, mit einem Theile unserer

Philosophen den Canon aufzustellen: Nur durch die Leugnung Gottes geht der Weg zur philosophischen Erkenntniss Gottes. Diese Lehre Baader's schliesst ganz und gar nicht aus, dass der zu philosophiren Beginnende die Erwägung anstelle, ob es möglich sei, dass Gott nicht sei. Nur wird er bei irrthumlosem Denken niemals zu einer Bejahung dieser Möglichkeit gelangen, vielmehr wird er sie aus der Erwägung und aus der dieser Erwägung entspringenden Erkenntniss, dass das Bedingte unausweislich das Bedingende, das Relative das Absolute voraussetzt, mit vernunftmässiger Nothwendigkeit verneinen, und somit die Möglichkeit der Nichtexistenz Gottes für eine Unmöglichkeit erklären. Doch übersah Baader nicht, dass möglicherweise der vorphilosophische Glaube an die Existenz Gottes entweder schon vor dem Philosophiren, oder mit dem Anfang des Philosophirens oder im Fortgang eines auf falsche Fährte gerathenen Philosophirens verdunkelt und später wieder aufgehellt werden könne. Er gab aber nicht zu, dass dieses Verdunkeltwerden des Glaubens an Gottes Existenz ohne alle und jede Selbstverschuldung, ohne eine Verdüsterung der Intelligenz durch den Einfluss eines widergöttlichen Willens in irgend einem Grade eintreten könne. Er behauptete daher, dass trotz aller Verdunkelung ein radicales Wissen von Gottes Existenz fortdauere, dass die Verdunkelung nur Folge einer Gottesverleugnung und daher aller angebliche Atheismus vielmehr seiner Wurzel nach Antitheismus sei. Auch hier bewährt sich der tiefe Ernst des Baader'schen Philosophirens, welches keine falschhumanen Vermittlungen, kein Schönthun mit den menschlichen Schwächen und Gebrechen, kein Abschwächen der mark- und beindurchschneidenden göttlichen Wahrheiten und kein Capituliren mit noch so hochgestellten menschlichen Autoritäten kennt. Das Flammenschwert des himmlischen Cherubs scheidet nicht schärfer zwischen der Himmelswelt und den ausserhimmlischen Regionen, als Baader's penetranter Geist zwischen Wahrheit und Irrthum unerbittlich scheidet oder doch erkennt, scheiden zu sollen und dieser Erkenntniss gemäss sich zu scheiden bemüht, ohne im Geringsten zu übersehen, dass jeder Irrthum doch nur eine Caricatur einer Wahrheit ist und daher aus jeder Zurechtrückung eines Irrthums Wahrheit gewonnen werden kann.

Mit grösserer Berechtigung scheint mich Erdmann anzugreifen, wo er mir schuldgibt, dass nach mir den Gegensatz zum Dynamiker der Atomist bilde, so dass umgekehrt jede Bekämpfung der Atomistik mir eo ipso als Vertheidigung einer dynamischen Ansicht erscheine, während doch den eigentlichen Gegensatz zum Dynamiker, der nur Kräfte statuire, natürlich der bilde, welcher gar keine Kräfte, also

nur todte Stoffe, inerte Materie annehme und darum am Passendsten (blosser) Materialist genannt werde. Indess, ich muss gestehen, dass mir keine Theorie bekannt ist, welche nur todte Stoffe, inerte Materie annähme. Ja eine solche Theorie, wenn sie nicht geradezu unmöglich ist, könnte doch sicher keinen Anspruch auf irgend einen wissenschaftlichen Werth haben. Nicht einmal die Atomistik des Leukippos und Demokritos kann als eine Theorie bezeichnet werden, welche nur todte Masse, inerte Materie angenommen habe. Demokritos nahm ausser den Atomen, denen er mit der Eigenschaft der Schwere schon offenbar eine Kraft beilegte, das Leere und über den Atomen und dem Leeren die Nothwendigkeit (ἀνάγκη), die freilich als blind von dem Zufall (τύχη) nicht zu unterscheiden war, an, welche doch nicht als kraftlose und wirkungslose kann gedacht worden sein.*). Das Kraftprincip ist in dieser Atomistik allerdings weiter zurückgedrängt oder minder zu seinem Rechte gebracht, als in irgend einer andern materialistischen Theorie, aber dennoch fehlt es nicht ganz. Wenn demnach keine materialistische Theorie Kräfte gänzlich leugnet, wenn es andrerseits dynamische Theorien gibt, welche Kraft und Materie unterscheiden und sowohl Kraft als Materie, wenn auch nicht getrennt, annehmen, so kann der Gegensatz der materialistischen und der sogenannten dynamischen Theorie nicht darin bestehen, dass jene nur Materie und keine Kraft, diese nur Kraft und keine Materie annehme. Vielmehr müssen beide Kraft, aber nicht beide Materie annehmen. Es gibt keinen Materialismus, der die Kraft, aber es gibt einen Dynamismus, der die Materie gänzlich leugnet, obgleich es auch einen Dynamismus gibt, der die Materie nicht gänzlich leugnet. Wenn man daher die dynamische Theorie der atomistischen entgegensetzt, so geschieht es nicht, weil die erste nur Kräfte, die zweite nur Materie statuirte, sondern weil die erste den Kräften eine ganz andere Bedeutung beilegt als die zweite. Jene erklärt entweder die Materie für blosse Erscheinung des Wechselspiels der Kräfte, oder doch die Kräfte für das Beherrschende der Materie, diese erklärt die Materie für das Substantielle und in diesem Sinne das Beherrschende, die Kräfte für das Beherrschte, das Secundäre, das bloss äusserlich die Materie im Raume Bewegende. Die absolute Atomistik reducirt die Kraft auf ein blosses räumliches Bewegungsvermögen, auf blosses Ortsveränderungsvermögen, und glaubt das gesammte Wechselspiel der Naturerscheinungen, und auch das geistige Leben gilt ihr nur für

*) Zeller, die Philosophie der Griechen I, 204, 220; Schwegler, Geschichte der Philos. im Umriss. 2. Aufl. S. 15 — 17.

Naturerscheinung, aus dem blossen Ortsveränderungsvermögen der Materie (der Atome) erklären zu können. Dass sie damit nicht das Mindeste leistet, nicht einmal für die niedrigsten Naturerscheinungen, geschweige für das Leben des Geistes, ist jedem besonnenen Denker klar. Wer daher, wie Baader in seiner Jugendperiode, die Wärme für einen Stoff ansieht, hat darum noch keineswegs, wenn er nur anders die Kraft als das Beherrschende, als das Primäre des Stoffs ansieht, vollends wenn er die gesammte Welt als Schöpfung Gottes auffasst, von der Wärme eine materialistische Ansicht. Leben ist allerdings Anderes als Stoff, ist Form oder Kraft oder doch ein von der Form und Kraft beherrschter Stoff. Aber nicht alle Form und Kraft, oder nicht aller von der Kraft beherrschte Stoff ist schon Leben, wenigstens nicht in dem engern Sinne, in welchem man nur dem Organischen (nicht auch dem Unorganischen, so sehr es von Kraft durchdrungen sein mag) Leben zuschreibt. Atomisten, die das Continuum behaupteten, kann es nicht geben, die Atomistik fordert nothwendig die Discretion der Atome, oder ist mit ihr identisch. Die Atomistik verdient nicht darum den Namen einer dynamischen Theorie, weil sie nothgedrungen die Kraft zu Hülfe rufen muss, welche sie nur äusserlich herbeizieht, und nicht aus dem Begriff des Atoms abzuleiten versteht. Empedokles war weder Atomist, noch monistischer Materialist, noch überhaupt auch nur Naturalist und wird also von Erdmann ohne alle Berechtigung hiehergezogen. Zeller's und Schwegler's Auffassung der Lehre des Empedokles, die sie übrigens keineswegs als Materialismus oder Naturalismus bezeichnen, ist von Wirth und Gladisch widerlegt worden *). Vollends gehört Anaxagoras nicht hieher, dessen dualistische Lehre jedenfalls nicht als Materialismus oder Naturalismus bezeichnet werden kann, was er auch immer von seiner mit dem weltbildenden Geiste gleichewigen Materie gelehrt habe. Es ist mir nicht eingefallen, zu leugnen, dass in dem Kindheitsalter der Philosophie auch ein begabter Kopf eine so „reinliche" Scheidung zwischen Materie und Kraft vornehmen konnte, dass er auf der einen Seite eine für sich völlig starre und todte Materie, auf der andern eine pure Kraft als weltbildenden Geist erhalten musste.

Was Erdmann darüber vorbringt, dass ich indirect Denen Vorschub geleistet habe, die, zu träge oder zu unwissend, um einer wissenschaftlichen Untersuchung zu folgen, doch gern über sie ab-

*) Wirth, die speculative Idee Gottes S. 172 ff.; Gladisch, die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander S. 162 ff.

sprechen möchten etc., trifft schlechterdings nicht, da ich in meinen Einleitungen hinlänglich zwischen der bedingten Atomistik, welche auf theistischem und folglich religiösem Grunde ruhen kann *), und der unbedingten oder absoluten Atomistik oder dem irreligiösen Materialismus unterschieden habe, und beide wieder von dem monistischen Naturalismus, der wohl selber auf Religiosität keinen Anspruch machen wird.

Dass Erdmann gesteht, nicht zu verstehen, was ich von der Ansicht Baader's über den Materialismus gesagt habe, wundert mich ganz und gar nicht. Es könnte sein, dass meine Darlegung hierüber wegen mir auferlegt gewesener Kürze Manches zu wünschen übrig gelassen hätte. Der Hauptgrund des Nichtverstehens dürfte aber darin liegen, dass es sich hiebei um eine Lehre Baader's handelt, wofür die neueren philosophischen Schulen und insbesondere die Hegel'sche fast die letzte Spur der Fähigkeit eines Verständnisses verloren zu haben scheinen. Wenigstens ist Hegel hierin seinen Schülern mit gutem Beispiel vorangegangen. Die Sache ist interessant genug, um eine etwas eingehendere Betrachtung zu rechtfertigen.

Baader hatte in seiner Schrift: Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit **) von einem Philosophem gesprochen, welches, aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen, einen falschen Begriff der Materie aufgestellt habe, indem es von dem vergänglichen und die Verderbniss in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet habe, dass solches, unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäusserung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge; womit also behauptet werde, dass diese räumlich-zeitliche Creation durch das Manifestationsbestreben und die Manifestationsmacht Gottes schon hinreichend und völlig erklärbar sei, obschon sie in der That eine Hemmung dieser Manifestation aussage und diese Hemmung (das Deficit) eigentlich das Zuerklärende sei. Dieses

*) Solche bedingte Atomistik lehrten schon Gassendi und Newton, wie neuerlich Liebig und Andere. Sogar der katholisch orthodoxe Michelis stellt sich neuerdings in seiner Schrift: der Materialismus als Köhlerglaube im Wesentlichen auf diesen Standpunkt, nachdem ihm schon Staudenmaier darin vorausgegangen war. Dieser Standpunkt ruht entschieden auf religiöser Grundlage, obgleich er mit gewissen Tiefen der religiösen Lehre allerdings in Widerspruch geräth. Wenigstens sehe ich nicht, wie auf dem Standpunkte der bedingten materiellen oder corpuscularen Atomistik die Lehre von der Möglichkeit einer Verklärung der Natur aufrecht erhalten werden kann.

**) Baader's Werke II, 445 — 447.

Philosophem, fährt Baader fort, sei (insofern) unleugbar materialistisch. Ja, aller Rationalismus der neueren Zeit gilt unserm Denker insofern für materialistisch*), inwiefern dieser Rationalismus die Meinung für eine wissenschaftlich erkannte Wahrheit ausgibt, dass des Menschen räumlich-zeitliches oder materielles Sein für sein einzig natürliches, wahres, ganzes und volles Sein zu nehmen, und dass er mit dieser materiellen Welt ganz nur aus einem Stücke sei. In diesem Glauben oder Aberglauben an die Materie, erklärt Baader weiter, müssen nun freilich den Menschen alle jene alten und neueren Philosophen bestärken (verstocken), welche dieser Materie gleichfalls eine höhere Dignität andichten, als sie hat, ja insofern die höchste, als sie behaupten, dass diese Materie die unmittelbare, einzige und erste Production Gottes sei (dessen Sohn, nach einiger Platoniker Meinung, und womit sie also die Geburt Gottes für eine fausse couche erklären), d. h. das, was die Religion den Himmel, die himmlische Welt, das Gottesreich etc. nennt, und zu dessen vollständiger Manifestation sie nichts Geringeres als die Aufhebung dieser Materie und durch diese Aufhebung (durch das Weltgericht) die Darstellung des Weltbegriffs für nöthig erachtet, so wie diese Religion zu einzelnen, particllen und anticipirenden Manifestationen dieser himmlischen Welt und ihres unvergänglichen und herrlichen Wesens partielle Aufhebungen der materiellen Manifestation als nothwendige Bedingung erklärt, weil nämlich diese Materie, als für sich stumm, nicht jene spezies sein kann, welche, sich überlassen, den Deus sermo zu manifestiren vermag. Es war nicht leicht möglich, zu verkennen, dass Baader bei diesen Aeusserungen das System Hegel's im Auge hatte. Zum Ueberfluss äusserte sich Baader in derselben Schrift über dasselbe Thema in folgender Weise: „Man hat keineswegs den Materialismus aufgegeben, wenn man die crasse Atomistik zwar aufgibt, dafür aber mit Hegel die Materie ewig aus Gott hervorgehen lässt, damit dieser ewig als Geist in sich zurückkehre, weil auf solche Weise diese Materie denn doch der ewige Leib Gottes bliebe. Eine Behauptung, die aller Religion den Rücken kehrt und den Apostel Lügen straft, welcher sagt: „„Ich weiss, dass in mir d. h. in meinem Fleische nichts Gutes wohnet. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes d. h. wer wird mir einen andern, unverweslichen, herrlichen Leib geben? Denn von einem solchen geistlichen Leibe, nicht von einem Geiste des Leibes spricht der Apostel. Diese Philosophie der Materie missversteht übrigens gleich von vornherein jene feindliche und gewaltsame polarische Spannung,

*) Baader's Werke II, S. 477.

welche das Leben dieser Materie beherrscht, indem diese Philosophie diesen feindlichen für jenen primitiven freundlichen Gegensatz (der Action und Reaction) des ewigen Lebens nimmt. Ihr gilt sohin jene bange Unruhe, jenes Palpitiren und Anheliren jedes in dieser materiellen Welt zum Leben Gekommenen, welches die beängstigende Nähe eines Verderbers aussagt und das Seufzen aller diesem Dienste des Eitlen unterworfenen Creatur veranlasst, für die nothwendige ewige Bewegung des in sich sicheren, seligen und ausser sich beseligenden Lebens selbst d. h. diese Philosophie nimmt das Angstleben für das Freudenleben, den Tod für das Leben!"" Weiterhin erklärt Baader: „Ebensowenig wird das Problem durch jene Vorstellung der Naturphilosophie gelöset, der gemäss die materielle Natur selbst der Abfall der Idee von sich sein soll (nicht durch einen solchen Abfall veranlasst), weil sie schon in ihrer Aeusserlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit mit sich (warum nicht der positiven Widersetzlichkeit?) haben soll! S. Hegel's Encyclopädie der ph. W. 1. Ausg. S. 128. — Woraus folgen würde, dass Gott die Aeusserung oder Offenbarung seiner selbst ewig misslänge und dem tantalischen Streben eines Künstlers, mit nur untauglichem, schlechtem Stoffe zu bilden, ewig unterläge!" Dann sucht Baader zu zeigen, dass die Entäusserung des Princips der Materie richtiger gefasst werde, wenn man sie als die Entfernung und Hemmung einer Action bezweckend begreife, welche in die Einheit und Totalität der Action störend und gegenwirkend einzudringen strebe, und behauptet geradezu, nur ein ungeheures Verbrechen (minder ein Abfall als eine Empörung gegen die Einheit) habe diese materielle Manifestation als Krisis, Hemmungs- und Restaurationsanstalt veranlassen können und nur die Fortdauer dieses Verbrechens mache den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich, die sohin nicht das unmittelbare Product der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten, Elohim) sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorgerufen habe *).

Man hätte nun erwarten sollen, dass Hegel, wenn er sich auf eine Besprechung dieser Aeusserungen Baader's einlassen werde, dem Geiste seines Systems gemäss erklären werde, dass er wohl mit Baader den Widerspruch in der materiellen Welt finde, denselben aber im Gegensatz zu Baader für nothwendig erachten müsse. In diesem Sinne tadelt Hegel z. B. in seiner Geschichte der Philosophie den J. Böhme, dass die Momente seiner Philosophie als besondere Gestalten auseinander fielen, besonders die höchsten Momente: das

*) Baader's Werke II, S. 489, 490.

Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott ist, sagt Hegel (nach Böhme) und auch der Teufel, Beide für sich. Gott ist das absolute Wesen. Aber welches absolute Wesen ist dies (meint Hegel), das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat? Darauf lobt er doch (factisch irrig) an Böhme, dass er darauf gerichtet sei, es herauszukriegen, wie das Böse im Guten oder der Teufel aus Gott zu begreifen, dass er gerungen habe, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, zu fassen*). Dass Hegel dies nicht in dem Sinne meint, in welchem Baader sagt, dass nichts der Macht Gottes entrinnen könne, und dass Alles, auch das Böse, in diesem Verstande in Gott (in der Macht Gottes) sei, folgt aus den Principien seines Systems und liesse sich aus zahlreichen Belegstellen aus seinen Werken erhärten**).

Anstatt einer solchen Erklärung, wie sie erwartet werden musste, sagt nun aber Hegel in einer grösseren Anmerkung der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie der philos. Wissenschaften wörtlich: „Es muss mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Hrn. von Baader (Hegel schreibt hartnäckig stets Bader), als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur einen Tadel, der in den „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit 1824“ S. 5. vergl. S. 56 ff. vorkommt, will ich berühren; es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches „aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, indem selbes von dem vergänglichen und die Verderbniss in sich bergenden Wesen dieser Welt behaupte, dass solches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäusserung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge.“ Was den ersten Theil dieser Vorstellung betrifft, von dem Hervorgehen (dies ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anders, als dass dieser Satz in der Bestimmung, dass Gott Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Theil betrifft, dass der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist bedinge, so setzt Hr. von Baader

*) Hegel's Werke XV, 302, 303, 312.
**) Hegel's Werke XV, 316—317.

das Bedingen an diese Stelle, eine theils an und für sich ungehörige und von mir ebensowenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. von Baader selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an, sowie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liegt, was Hr. von Baader S. 58 angibt, dass die Materie nicht das unmittelbare Product der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten, Elohim) sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief. Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), dass die Materie das Product dieser Principien sei, oder dieser, dass die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird."

Dieser Erklärung Hegel's gegenüber darf man vor Allem nicht aus dem Auge verlieren, dass die Zustimmungen Baader's zu Hegel'schen Lehren stets durchaus bedingte sind, und niemals solche, durch die er die Consequenz seines eigenen Systems irgendwie verletzte. Wenn aber Hegel glaubt, zeigen zu können, dass die von Baader bestrittenen Behauptungen seiner Lehre in der That nicht von Baader's Ansichten abwichen, so war dies eine starke Täuschung, die ich nur durch die Annahme zu erklären wüsste, dass Hegel dem Begriffe des formellen Unterschieds eine ganz ungebührlich weitschichtige Ausdehnung gab. Offenbar lief es ihm auf einen bloss formellen Unterschied hinaus, wenn er den Inbegriff der Welt zwar von Gott selbst unterschied, aber die Welt doch als Selbstverwirklichung Gottes fasste, und wenn Baader die Immanenz der frei geschaffenen Welt in Gott lehrte. So schien ihm denn auch ein bloss formeller Unterschied zwischen seiner von Schelling überkommenen, wenn auch eigenthümlich umgebildeten Abfallslehre und der Abfallslehre Baader's obzuwalten, während sich beide in Wahrheit schlechterdings nicht vereinigen lassen, wie denn auch Baader seinen Protest gegen jene das Leben Gottes und der Welt im Grunde in einen Naturprocess verwandelnde Abfallslehre stark genug formulirt hat. Es ist daher begreiflich, dass Manche hier eine Accomodation Hegel's annehmen, und zu leugnen wenigstens ist nicht,

dass die Entgegnung Hegel's gegen die Angriffe Baader's schwach und matt ausgefallen ist, und einem Rückzug vor den energischen Waffen Baader's nicht unähnlich erscheint.

Ich habe die wahrhaft nur formellen, die Sache selbst gar nicht treffenden Bemängelungen Hegel's gegen Baader in obiger Stelle bereits in meiner Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's einer eingehenden Beleuchtung unterworfen und glaube daher hier den Leser darauf verweisen zu dürfen. Ich wundere mich nur darüber, dass Erdmann von dieser meiner Beleuchtung gar keine Notiz genommen zu haben scheint. Hätte er dieses gethan, so wäre ihm vermuthlich verständlich geworden, wie Baader dazu kommen konnte, zwar an sich zwischen Materialismus und Naturalismus zu unterscheiden, dennoch aber zu behaupten, dass aller Naturalismus insofern in Materialismus ende, wiefern er lehre, dass die materielle Existenzweise der Hervorbringungen der natura naturans die einzig mögliche, nothwendige und normale sei. Nicht weniger würde er daraus begriffen haben, wie Baader sogar die idealistisch-pantheistischen Systeme und endlich selbst gewisse theistische Systeme insoferne des Materialismus beschuldigen konnte, wiefern sie mit dem Naturalismus ganz darin übereinstimmen, dass die materielle Existenzweise aller Naturgebilde die einzig mögliche, nothwendige und normale sei. Materialistisch werden diese Systeme von Baader nicht darum genannt, weil sie, wie der eigentliche principielle Materialismus, Alles aus der Materie erklärten (was ja nicht der Fall ist), sondern weil sie die materielle Existenzweise der Natur als die ursprüngliche, allein mögliche, normale und bleibende ansehen, indess Baader das Zugeständniss verlangt, dass die Natur ursprünglich nicht materiell, wenngleich als physisches Wesen, geschaffen worden, dass ihr materialisirter Zustand nur auf Veranlassung des Bösen und gegen dasselbe eingetreten sei und dass dieser materialisirte Zustand der Natur wieder aufgehoben werden könne und wirklich verschwinden werde, sobald die Menschheit durch die Versöhnung und Erlösung in die Vollendung eintrete. Das Materielle ist Baader daher nicht Substanz, sondern Zustand und wer die Natur als nothwendig und wesentlich materiell annimmt, selbst wenn er die Materialität der Natur nur als, übrigens nothwendigen, allein möglichen Zustand fasst, der hängt nach ihm, er mag sonst idealistische, selbst theistische Principien voraussetzen, durch eine geheime Nabelschnur mit dem Materialismus zusammen, und ist nicht dagegen gesichert, seinen vermeintlichen Idealismus oder Theismus rückwärts sich wieder in Naturalismus und endlich in Materialismus auflösen zu sehen. Wie das Hervorgebrachte, so der Hervorbringer.

Am Hervorgebrachten erkennt man den Hervorbringer, denn der Hervorbringer spiegelt sich nothwendig in seinen Hervorbringungen, ähnlich wie der Dichter in seinen Dichtungen, der Maler in seinen Gemälden, und, nicht zu vergessen, der Denker in seinem Gedankensystem. Wäre die Materialität der Natur wesentlich, so wäre von ihr auch der Widerspruch, der Zwiespalt, der Schmerz, der natürliche und gewaltsame Tod, das Morden und Würgen der Thiere, der zerstörende Streit und Kampf der Elemente, die Giftwirkungen gewisser Mineralien, Pflanzen und Thiere, die Hässlichkeit vieler Naturgebilde etc. unabtrennbar, und mitten in diese materielle Welt hereingesetzt würde sich der ursprünglich vollkommen geschaffene Mensch — wenn man diese Annahme noch gelten lassen wollte — seltsam genug ausnehmen. Wäre nun Gott unmittelbar der Schöpfer dieser materiellen Welt, so könnte man der Folgerung nicht entgehen, dass er eine andere Naturwelt als eine materielle und also auch eine bessere nicht schaffen konnte, und dass er sie so wollte, wie sie ist, als ein unganzes, gebrochenes, zwiespältiges, unseliges und eitles Dasein. Man lese die ergreifenden Schilderungen Schopenhauer's von dem Elend des materiellen Daseins und frage sich, ob es sehr zum Verwundern ist, wenn die Alternative hervortritt: entweder Gott ist, dann kann er nicht unmittelbar diese materielle Welt geschaffen haben, oder die Naturwelt ist wesentlich materiell und kann nicht anders sein, denn materiell, dann ist die Annahme der Existenz Gottes, wie ihn der Theismus lehrt, eine widerspruchsvolle Hypothese. Man untersuche, was Schopenhauer zum Atheismus hingetrieben hat, und man wird finden, dass es hauptsächlich die sich ihm darstellende Unmöglichkeit war, die vermeintlich ursprünglich und nothwendig materielle oder doch als materiell vorzustellende und vorgestellte Naturwelt als Schöpfung eines unendlichen und absolut vollkommenen Geistes zu denken. Die Einwendung Spinoza's und Fichte's gegen den Theismus, dass Unendlichkeit und Selbstbewusstsein sich ausschlössen, war auch auf Schopenhauer sicherlich von Einfluss; aber vor Allem konnte ihn die unbefangene Betrachtung der materiellen Welt wie sie ist nicht zu der Annahme führen, dass sie die Schöpfung eines unendlich vollkommenen, allweisen, allgütigen und heiligen Wesens sei. Schopenhauer sagt dies geradezu selbst mit dürren Worten: „Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehen, dass sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Noth und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Grösse der Uebel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum

bitteren Tode ehrlicherweise nicht damit zu vereinigen, dass sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein sollte. Hiegegen ein Geschrei zu erheben, ist ebenso leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen" *). In der That sind die Einwendungen, welche in diesem Punkte gegen Schopenhauer vom Standpunkte des gewöhnlichen Theismus aus erhoben wurden, gewichtlos, und nur vom Standpunkte des Baader'schen Theismus aus kann ihm mit wahrhaft triftigen Gründen begegnet werden.

Wenn auch diese gedrängten Auseinandersetzungen in Erdmann nicht wenigstens eine Ahnung wach rufen sollten von der colossalen Bedeutung der Lehre Baader's in Betreff des Ursprungs der Materialität der Naturwelt, dann müsste ich freilich den Versuch aufgeben, ihm die tiefer liegenden und schwierigeren Partien der Baader'schen Lehre verständlich zu machen. Aber zum Verständniss müsste man sie sich doch erst gebracht haben, wenn man versuchen wollte, ihre richtige Stelle unter den neueren Systemen der Philosophie auszumitteln.

Abermals scheint Erdmann nach dem ersten Anblick gegen mich im Rechte zu sein, wenn er behauptet, mein Versuch, die Solidarität des Atomismus und Materialismus zu beweisen, müsse als ganz verfehlt bezeichnet werden, und wenn er meint, es sei nur eine aus Schwäche der Gründe hervorgegangene Unhöflichkeit von mir, zu äussern, nur trübe Köpfe könnten Systeme aufstellen, die monistisch und materialistisch (zugleich) seien.

Indess habe ich die Solidarität der Atomistik mit dem Materialismus unbedingt jedenfalls nur für die absolute Atomistik behauptet, nicht für die bedingte, welche die Atome als Schöpfungen Gottes ansieht, und darum theistisch ist. Allerdings jedoch unterliegt auch die bedingte (corpusculare) Atomistik dem Vorwurf des Materialismus, insofern sie die Naturwelt materialistisch auffasst, wenn sie auch diesem Materialismus ihrer Naturphilosophie einen theistischen Hintergrund gibt. Wenn ich jeden monistischen Materialismus für widersinnig erklärt habe, so habe ich doch darum weder behauptet, dass ein solcher niemals aufgestellt worden sei, noch dass es nicht möglich sei, dass ein solcher noch heut zu Tage aufgestellt werde. Die Möglichkeit gedankenschwacher, widersprechender und selbst unsinniger Vorstellungen in menschlichen Köpfen habe ich niemals bestritten; wohl aber allerdings die Vernunftgemässheit solcher Vorstellungen und insbesondere den wissenschaftlichen Werth jedes monistischen Materialismus. Es kümmert mich nicht, ob ein

*) Parerga und Paralipomena I, 114.

Thales, ein Anaximander, ein Diogenes von Apollonia u. A. einen solchen aufgestellt haben, obgleich erinnert werden könnte, dass viele Geschichtschreiber der Philosophie, auch mehrere aus der Hegel'schen Schule, die Lehren dieser Philosophen nicht sowohl materialistisch, als vielmehr hylozoistisch finden wollen. Diese Lehren gehören jedenfalls dem Kindheitsalter der Philosophie an, und wenn es auch allerdings nicht billig wäre, die Urheber derselben trübe Köpfe zu nennen, so waren sie sich doch sicher nicht einmal klar über die Aufgabe, die sie zu lösen hatten und befanden sich in einem starken Dunkel über den Werth der von ihnen aufgestellten Principien. Dagegen beharre ich auch auf der Behauptung, dass nur ein trüber Kopf heutigen Tages im Angesichte der philosophischen Leistungen Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's, Krause's, Herbart's etc. und der gewonnenen naturwissenschaftlichen Kenntnisse unserer Zeit ein monistisch-materialistisches System aufstellen könnte, woraus nicht folgt, dass der pluralistische Materialismus im Ganzen die Vernunft besser zu befriedigen vermöchte; im Gegentheile insofern sicher noch weniger, als jeder Pluralismus des Ursprünglichen dem Vernunftbedürfnisse der Einheit geradezu in's Gesicht schlägt, während der Monismus wenigstens dieses Bedürfniss doch noch empfindet und ihm gerecht zu werden sucht. Das Unglück für den monistischen Materialismus ist nur, dass es unmöglich ist, in der Materie die absolut allumfassende Einheit zu finden. Ich frage hier wieder nicht danach, ob irgend ein Philosoph die Vorstellung einer unendlichen Materie, wovon alles Existirende nur Modification wäre, aufgebracht hat, sondern nur danach, mit welchem Rechte er dies gethan hat. Nun wird aber Erdmann selbst die Vorstellung einer alleinigen, absoluten, unendlichen Materie, woraus alle Dinge geworden wären, nicht als objectiv gültig behaupten wollen, und somit wäre sein Streit gegen mich in diesem Punkte als ein ziemlich überflüssiger nachgewiesen. Wo immer ein monistischer Materialismus sich zu gestalten versuchte, ist er stets bald entweder in Hylozoismus übergegangen, oder in pluralistischen Materialismus, absolute Atomistik umgeschlagen. Der innerste Zug des Materialismus geht immer von der Einheit hinweg der Annahme ursprünglicher Vielheit entgegen und kann sich nur in der absoluten Atomistik abschliessen, und, soweit man hier von einer Vollendung sprechen kann, vollenden.

Noch mehr als bisher scheine ich in's Gedränge zu kommen, wenn Erdmann erklärt (S. 21), ich lasse in einer Stelle meiner Einleitung zum 5. Bande der Werke Baader's ihn sagen, was er nie gesagt habe und bei seiner Ansicht von Hegel nicht sagen

könne, nämlich, dass dessen idealistische Einseitigkeit durch Baader überwunden sei.

Ich konnte natürlich mit meiner Behauptung nur meinen, Erdmann sei damit einverstanden, dass Baader die idealistische Einseitigkeit Hegel's im Princip überwunden habe, darum noch nicht auch in totaler Durchführung. Ich hatte in meiner Einleitung gesagt: „Endlich gibt er (Erdmann) der Baader'schen Theorie vom Bösen offenbar den Vorzug vor jener Hegel's und erkennt es an, dass Baader mit seiner Fassung des Begriffes der Natur in Gott und überhaupt durch sein Hereinnehmen des naturalistischen Elements in das religiöse Gebiet die idealistische Einseitigkeit Hegel's überwunden habe.“ Zu dieser Aeusserung hielt ich mich berechtigt im Hinblick auf die ausdrückliche Erklärung Erdmann's (Entwicklung d. deutsch. Specul. seit Kant II, 839, 840): „Ganz anders war es, wenn Hegel in einem andern Punkte sein Einverständniss mit Baader mehr urgirt hätte, darin, dass sein „Moment der Besonderheit in Gott“ die Natur in Gott sei, die Natur nemlich, die nur dies und gar nicht erschaffen ist etc.“ Nachdem Erdmann dann Hegel's wegwerfende Ansicht vom Zeitlich-Räumlichen gerügt hat und bemerkt, dass etwas mehr Oken in seinem System selbst seiner Religionsphilosophie vortheilhaft gewesen wäre, fährt er fort: „Nur durch das Hereinnehmen des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet wird der antireligiöse Naturalismus überwunden; denn man besiegt den nicht, vor dem man flieht, und um den Verbrecher unfähig zu machen, lässt man nicht — ihn laufen. Wenn daher darin Baader der Vorzug eingeräumt werden muss, dass er, was das alte Identitätssystem als die eine Erscheinungsweise des Absoluten genommen hatte, die Natur als wesentliches Moment in seinen concreten Gottesbegriff hineinnahm, so steht dagegen Hegel darin im Vortheil gegen ihn, dass er dasselbe hinsichtlich des zweiten, der Geschichte, that etc.“ Wenn Erdmann auch bei dem Hereinnehmen des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet zunächst an Oken gedacht hat, so zeigt doch das Nachfolgende: „wenn daher darin Baader der Vorzug eingeräumt werden muss etc.“, dass es auch auf Baader bezogen werden durfte, um so mehr, als die Forderung des Hereinnehmens des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet fast mit denselben oder doch ganz ähnlichen Worten, obgleich freilich in einem andern Sinne, von Baader ausgesprochen worden ist.

Meine Bemerkung in meiner Einleitung, es sei schwer zu begreifen, wie Erdmann bei solcher Erkenntniss (so bedeutenden Zugeständnissen und so tiefem Eindringen in viele seiner wichtigsten

Behauptungen) doch sich so leicht mit Baader's Lehre habe abfinden können, deutet Erdmann nicht mit Grund dahin, als ob darin der Vorwurf enthalten sei, er habe sich die Darstellung der Lehre Baader's in seinem Werke leicht gemacht. Dies war so wenig der Sinn meiner Rede, dass ich ja in meiner Einleitung ausdrücklich anerkannt hatte, in Erdmann's Darstellung der Lehre Baader's zeige sich ein bedeutender Fortschritt im Vergleich mit der Art und Weise, wie Michelet in seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel jene Lehre darstellen und beurtheilen zu sollen geglaubt habe. Mit andern Darstellungen habe ich dort die Erdmann'sche — wegen Mangel an Raum — nicht verglichen, eben darum aber auch gewiss nicht unter sie herabgesetzt. Da ich hier Anlass zur Aeusserung über diesen Punkt erhalte, so stehe ich nicht an, zu erklären, dass Erdmann's Darstellung die Darstellungen seiner sämmtlichen Vorgänger (es sind deren freilich nicht viele) weit übertrifft.

Rixner, der ihn zuerst in seinem Handbuche der Geschichte der Philosophie (1829) berücksichtigte, widmet Baader kaum drei Blätter und gibt nur einige dreissig einzelne Sätze aus Baader's Bildungs- und Begründungslehre des Lebens und aus der Philosophie des religiösen Wissens. Seine Beurtheilung beschränkt sich auf die Aeusserung: „Fr. v. Baader, ein durch Genialität und Tiefsinn ausgezeichneter Schriftsteller, sprühte bisher über das Gesammtgebiet der Philosophie, Noëtik oder Logik, Theologie, Ethik und Politik, besonders aber über speculative Physik oder Naturphilosophie aufhellende und fruchtbringende Lichtblitze umher.“ J. H. Fichte, dem das Verdienst zukommt, Baader zuerst in seiner Eigenthümlichkeit erkannt und charakterisirt zu haben, gab in seiner Schrift „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“ (1832) eine zwar gehaltvolle, aber doch allzu kurze Charakteristik Baader's. Sengler (Ueber das Wesen und d. Bedeutung der sp. Philos. und Theol. 1837) gibt auf zwölf Blättern aneinandergereihte Auszüge aus Baader's Schriften, die wohl in nuce eine Art Umriss der Lehre Baader's geben, aber weder in Bezug auf den Umfang der Darlegung, noch in Bezug auf die Anordnung und Gliederung des Stoffes an Erdmann's Darstellung hinanreichen. In seiner Beurtheilung verkennt Sengler den echtphilosophischen und speculativen Charakter der Baader'schen Lehre, indem er eine theologische Tendenz in der einseitigen Bedeutung dieses Wortes in ihr zu finden vermeint. Biedermann (die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, 1842, II, 237, 238) beschränkt sich auf die Hervorhebung einiger Grundgedanken der Baader'schen Lehre, auf ihren

Zusammenhang mit Böhme und St. Martin hinweisend und bereits andeutend, dass Baader auf die spätere Philosophie Schelling's wohl nicht ohne Einfluss gewesen sei. Endlich hat Fortlage (Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant 1852) auf einigen Blättern eine gedrängte Charakteristik der Lehre Baader's gegeben, welche, so verdienstlich sie ist, doch mit der Darstellung Erdmann's sich nicht vergleichen kann. Was sonst in Werken zur Geschichte der Philosophie über Baader gesagt worden, ist nicht der Rede werth. Es war also nicht sehr schwer für Erdmann, seine Vorgänger in Betreff der Darstellung der Baader'schen Lehre zu übertreffen. Das Zugeständniss, sie wirklich übertroffen zu haben, wäre nur ein geringes. Es gebührt ihm ein viel höheres. Seine Darstellung verdient vielmehr die erste genannt zu werden, welche einen, wenn auch in gedrängten Umrissen entworfenen, doch vollständigen Begriff von Baader's Lehre gibt. Er bringt nicht bloss einen kurzen, aber seinem Zweck genügenden Lebensabriss von Baader und ein sorgfältig ausgeführtes Verzeichniss seiner s. Schriften, sondern, was die Hauptsache ist, er gruppirt seine Lehren in wissenschaftlicher Uebersichtlichkeit, indem er zuerst seinen Standpunkt im Allgemeinen charakterisirt, dann seine Erkenntnisslehre vorführt, und von da aus die Baader'sche Theologie, Creationslehre, Naturphilosophie, Ethik und Societätsphilosophie vor dem Auge des Lesers aufrollt. Auffällig ist dabei nur, dass Erdmann die Religionsphilosophie Baader's nicht besonders ausführt, was sich keineswegs aus seiner (zu bestreitenden) Ansicht rechtfertigen lässt, dass Baader's gesammte Lehre im Grunde nur Religionsphilosophie sei, oder dass Baader doch nur in der Religionsphilosophie eigentlich Bedeutendes, sogar Bedeutenderes als alle übrigen Systemschöpfer unter den neuern Philosophen geleistet habe. Uebrigens ist an der Darstellung Erdmann's noch besonders anerkennend hervorzuheben, dass sie, obwohl durchgängig auf bestimmte Aeusserungen Baader's sich stützend, doch alles Einzelne so glücklich mit einander verwebt, dass sie wie ein Ganzes aus einem Gusse erscheint und nicht wie ein Gewand, an welchem die die einzelnen Theile zusammenhaltende Schneidernath durchschimmert.

Meine oben bemerkte, von Erdmann missverstandene Aeusserung in meiner Einleitung zum 5. Bande der Baader'schen Werke bezog sich nicht auf seine Darstellung der Lehre unseres Philosophen, sondern vielmehr auf seine Beurtheilung. Ich wollte sagen, es sei schwer zu begreifen, dass Erdmann, in der Erkenntniss der Tiefen der Baader'schen Lehre einmal so weit vorgedrungen, sich nicht lebendiger von ihrem Erkenntniss, Willen und Gemüth versöhnenden

Geiste ergriffen zeige. Noch heute bin ich überzeugt, dass, wenn Erdmann von dem Geiste der Baader'schen Lehre tiefer ergriffen worden wäre, er ihr weder bloss in der Religionsphilosophie eine grosse Bedeutung zugeschrieben, noch das, was sie über die materielle Welt lehrt, so sehr missverstanden, noch endlich die Leistungen der letzten Gestaltung der Philosophie Schelling's über jene Baader's gestellt haben würde.

Wenn Erdmann in Bezug auf meine Aeusserung, „dass er in seinem Werke die Gesichtspunkte, von denen er bei Ermittelung der der Baader'schen Philosophie anzuweisenden richtigen Stellung unter den Systemen der neueren Philosophen ausgegangen sei, unleugbar für den ersten Blick plausibel hingestellt habe, fragt: Wem sie denn eigentlich nach mir unleugbar plausibel hingestellt worden sein sollen, ob den Freunden oder den Gegnern Hegel's, so muss ich schon darum ganz bestimmt antworten: Beiden, weil ich die Letztern dabei jedenfalls im Sinne haben musste, die Erstern aber darum nicht ausschliessen durfte, weil nicht mit Sicherheit angenommen werden konnte, dass alle Freunde Hegel's oder der Hegel'schen Philosophie von der vollen Richtigkeit der Deduction Erdmann's Ueberzeugung gewinnen würden. Die Hegel'sche Schule ist bereits so sehr aus den Fugen gegangen, dass man sich nicht darauf verlassen kann, dass auch nur zwei Hegelianer in irgend einem Punkte mit einander übereinstimmen.

Meine Beanstandung der Erdmann'schen dialektischen Entwicklungsgeschichte der Philosophie von Kant bis Hegel geht vor Allem gegen die Behauptung der Nothwendigkeit gerade dieser Entwicklung und es genügt mir nicht, zugegeben zu sehen, dass sie keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Nothwendigkeit gewesen sei. Auch Leibniz behauptete nur eine bedingte Nothwendigkeit der Willensbestimmungen des Menschen im Unterschiede der unbedingten Spinozistischen Nothwendigkeit derselben. Aber welcher Unterschied immer zwischen dem Determinismus Spinoza's und Leibnizen's walten möge, Determinismus bleibt die Leibnizische Lehre dennoch immerhin. Erdmann's Construction der Entwicklungsgeschichte der Philosophie von Kant bis Hegel scheint mir jedenfalls die Gültigkeit des Determinismus vorauszusetzen, welche Erdmann doch nicht einmal zu behaupten Willens ist, obgleich die Consequenz des Hegel'schen Systems unstreitig den Determinismus fordern würde. Ich bestreite nicht, dass es gewisse allgemeine Entwicklungsgesetze aller Geschichte, folglich auch der Wissenschaftsgeschichte und insbesondere der Geschichte der Philosophie gibt und geben muss, an welchen die Willkür der Menschen nichts verändern

kann. Aber ich kann nicht zugeben, dass die Hegel'sche Philosophie dazu befähigt, diese waltenden Gesetze mit Sicherheit zu erkennen und streng zu unterscheiden, was der Nothwendigkeit dieser Gesetze und was dem Spielraum der Freiheit des Menschen angehört. Man sage nicht: in der Philosophie und ihrer Geschichte handelt es sich nicht um Willensbestimmungen, sondern um Erkenntnisse. Denn beide Sphären lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht trennen. Der Wille hat den allergewaltigsten Einfluss auf die Geschichte der Philosophie und die Gestaltung der einzelnen Systeme, welches handgreiflich schon daran zu erkennen ist, dass rohe, gemeine, vollends Lastern ergebene Menschen, sollten sie auch mit eminentem Mutterwitz und Scharfsinn begabt sein, sich niemals der Philosophie zuwenden, geschweige als originelle Schöpfer philosophischer Systeme auftreten. Philosophie entspriesst niemals dem Boden gemeiner Gesinnung, in welche Irrthümer sie auch verstrickt sein möge. Dies schliesst aber nicht aus, dass der dem Gemeinen abgewendete Wille des Philosophirenden auf sehr verschiedenen Stufen der Reinheit und Lauterkeit stehen kann. Ja er kann in seinem Streben nach dem Idealen in das andere Extrem des Gemeinen fallen und in Eitelkeit, selbstüberschätzenden Stolz bis zum Hochmuth sich verirren. Unter zwei Philosophen von gleich genialer Begabung wird man mit Grund von dem Reineren, Lauteren und im vollen Sinne des Wortes Edleren die tiefere, wahrheitsreichere Philosophie zu erwarten haben. Ich scheue mich daher nicht, zu behaupten, dass der Entwicklungsgang der Philosophie von Kant bis Hegel auch ein anderer hätte sein können, als er wirklich gewesen ist. Kant selbst hätte es vermocht, seinem Genie eine viel tiefere und mit sich selbstzusammenstimmendere Philosophie zu entlocken, wenn er eine noch grössere sittliche Energie gegenüber den negativen Tendenzen seiner Zeit hätte entwickeln wollen, als er wirklich entwickelt hat. Unstreitig hat Kant den skeptischen und bereits stark zum Materialismus hinneigenden Tendenzen seiner Zeit mit achtungswerther, ja mit hervorragender sittlicher Energie entgegengekämpft und ich glaube behaupten zu dürfen, dass mit grosser Wahrscheinlichkeit ohne den Kantischen Damm gegen den Materialismus oder wenn vollends Kant selbst sich entschieden dem Materialismus zugewendet hätte, schon damals der Materialismus mit Macht hereingebrochen wäre. Gleichwohl hat Kant den Materialismus nicht bis auf die Wurzel widerlegt, es blieb in seinem System, so auffällig diese Behauptung erscheinen mag, ein unüberwundener Rest von Materialismus zurück*),

*) Vergl. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe von Hartenstein S. 311—312.

der in den nachfolgenden philosophischen Systemen *) bis zu Hegel fortwucherte und endlich in dem aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenen L. Feuerbach in entschiedenen Materialismus auszuschlagen anfing, nachdem er in verschiedenen Seitenzweigen der Naturphilosophie seinen Schatten bereits vorausgeworfen hatte. Die Hauptsysteme der Philosophie von Kant bis Hegel hatten ein Doppelangesicht, dessen eines in aufsteigender Progression dem Theismus zugewendet war, während das andere in absteigender dem Materialismus entgegenging. Der von seiner Einseitigkeit durch Zurückgang auf seine wahre Urwurzel befreite Idealismus der Neueren erhob sich zum Theismus. Wurde aber das andere Moment dieses Idealismus hervorgehoben, urgirt und weiter verfolgt, so musste der Idealismus in Naturalismus und Materialismus übergehen, wodurch er nur verrieth, dass er schon an sich den Keim dazu in sich trug. Dieses andere Moment im Idealismus der Neueren trat in den verschiedenen Systemen in verschiedenen Formen auf. Bei Kant und Herbart kleidete es sich in den Schein der Bescheidenheit als Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes, wodurch Gott für die Wissenschaft aus dem Reiche des Wirklichen verbannt wurde und für einen Theil von Kant's Nachfolgern auch bald aus dem Glauben verschwand. Wo immer Gott aus der Wissenschaft verschwindet, da verschwindet er auch bald aus dem Glauben **), und wo Gott aus Wissenschaft und Glauben verschwindet, da trennt nur noch die Seifenblase des Idealismus als haltlose Scheidewand vom Naturalismus und Materialismus, um zuletzt in Naturalismus zu zerplatzen und in Materialismus zu endigen. Bei Fichte trat jenes andere Moment des Idealismus zuerst in der Behauptung einer bewusst- und willenlos waltenden sogenannten moralischen Weltordnung auf, später in der Behauptung des absoluten, in sich unterschiedslosen Seins, bei Schelling in der Gestalt der absoluten Identität oder Indifferenz des Subjectiven und Objectiven im Absoluten, und bei Hegel in der Form der absoluten Idee. In allen diesen Vorstellungen erscheint das Absolute lediglich als Gedanke des endlichen Geistes und wenn nicht als Product, doch als blosses Object

*) In Betreff Herbart's vergleiche man J. H. Fichte's Abhandlung über Herbart's psychol. Principien in dem vorigen Hefte der Zeitschr. f. Philos. S. 44.

**) Man wende nicht ein, das gelte doch offenbar nicht von Herbart. Von seiner Schule bis jetzt allerdings nicht, aber man warte nur die weitere Entwicklung des Herbartianismus ab. Er wird sich bald in zwei Richtungen spalten (die Anfänge dazu sind schon da), deren eine zu einem speculativen Monismus (in theistischer oder pantheistischer Form), deren andere zum Materialismus tendirt.

desselben, folglich als bewusstloses und willenloses Wesen. Das Absolute als bewusstloses und willenloses Wesen ist aber entweder ein Nichts oder es ist ein blosses Naturwesen, und der endliche Geist, da er doch nur durch das absolute Wesen sein kann, sinkt zur Hervorbringung eines blossen Naturwesens herab. Der Idealismus hat sein wahres Wesen enthüllt und sich als Naturalismus geoffenbart, und das Schwergewicht des letzteren sorgt schon dafür, dass er bald vollends zum Materialismus hinabsinkt. Es kümmert mich nicht, dass das Centrum und die rechte Seite der Hegel'schen Schule Hegel's Lehre als Theismus fassen und verstehen will. Diese Auslegung hat sich bei den bewährtesten Kritikern keine Geltung zu verschaffen gewusst. Sollte sie nichtsdestoweniger wahr sein (was ich übrigens mit aller Bestimmtheit in Abrede stellen muss, obwohl vereinzelte Aeusserungen Hegel's theistisch verstanden werden können), so möge sie besser bewiesen werden, als bisher geschehen ist. Diese Frage des Factums hat übrigens gar keinen Einfluss auf die hier gegebene Darlegung des Verhältnisses des Idealismus einerseits zum Theismus, andrerseits zum Naturalismus und Materialismus. Auch Schopenhauer's Lehre ändert an dieser meiner Ansicht nichts, da sie vermöge der Bewusstlosigkeit und also Geistlosigkeit dessen, was er als das Wesen aller Dinge bezeichnet, des blindwirkenden Willens, der eben wegen seiner Blindheit bloss Naturtrieb genannt zu werden verdient, auf die Seite des Naturalismus hinüberfällt. Schopenhauer's Lehre ist nur ein Mittelglied zwischen dem Idealismus und Materialismus. Am augenscheinlichsten bewährt sich die Wahrheit meiner Ansicht von dem Verhältnisse des Idealismus zum Theismus einerseits und zum Naturalismus andrerseits, sowie von dem Einflusse des Grades der sichtlichen Energie des Philosophen auf die Gestaltung seines Systems an Schelling. Allerdings waren es wissenschaftliche Gründe, welche diesen Forscher keine Befriedigung im Fichte'schen Idealismus und in den verschiedenen Gestaltungen seines eigenen Identitätssystems finden liessen, aber dennoch geschah es nur durch einen ungewöhnlichen Grad sittlicher Energie, dass er sich in der letzten Phase seines Philosophirens zu einer Lehre erhob, welche, wenn sie noch nicht reiner Theismus ist, doch als die nächste Vorstufe zu demselben vom Pantheismus her bezeichnet werden kann. Die Geschichte von Schelling's philosophischem Entwicklungsgang ist durchaus nicht als eine Folgenreihe determinirter Nothwendigkeit zu begreifen, sondern der sittliche Gehalt seines Willens und Gemüths hatte einen tiefeingreifenden Antheil an dieser Erhebung.

Wenn Erdmann darauf pocht, dass er mit Recht Baader einen Antinaturalisten genannt habe, so konnte mir es so wenig einfallen, diese Bezeichnung in dem Sinne, in welchem er dieselbe in seiner Anzeige nimmt, zu bestreiten, dass ich vielmehr denjenigen einer widersinnigen Behauptung beschuldigen müsste, der sagen würde, Baader, der Theist, sei zugleich nicht Antinaturalist. Wer, wie Baader, behauptet, die Welt und folglich auch das bedingte Naturganze sei Schöpfung Gottes, kann ohne den sinnlosesten Widerspruch nicht zugleich behaupten, diese Natur sei nicht Schöpfung Gottes, sei ungeschaffen und ewig. Wenn ich daher hervorgehoben habe, Baader sei nicht einseitiger Idealist und Spiritualist, er schliesse den Naturalismus nicht aus, sondern als untergeordnetes Moment ein, so wollte damit gesagt werden, der Baader'sche Gottesbegriff sei kein einseitig spiritualistischer, Baader kenne eine von der geschaffenen verschiedene ewige Natur als Attribut Gottes und ebendarum und ebenso komme in seinem System die Natur in der geschaffenen Welt zu ihrem Rechte, sowohl für sich selbst, als im Verhältnisse zu den geistigen Wesen, und verschwinde nicht in eine hohle Phantasmagorie oder idealistische Seifenblase. Daher ist es auch ganz falsch, zu meinen, wie Erdmann, Baader sei darum Antinaturalist, weil er die materielle Welt für bloss scheinbar erkläre. Erstlich erklärt Baader die materielle Welt nicht in dem Sinne, in welchem Erdmann es nimmt, für bloss scheinbar, zweitens ist nicht derjenige nothwendig Naturalist, der sie nicht für bloss scheinbar hält, und drittens ist der Naturalismus als Lehre von der Aseität der Natur nur insofern mit dem Idealismus verträglich, als aller atheistische Idealismus nur ein verhüllter Naturalismus ist. Diese meine Behauptung, welche viele Erhitzung hervorrufen, aber nicht widerlegt werden wird, gibt Erdmann, ohne es zu merken, implicite selbst zu, wenn er behauptet, der Naturalismus bilde zu nichts Anderem einen Gegensatz als zum Creationismus. Nun, dann fällt der Idealismus entweder im Grunde mit dem Naturalismus zusammen oder er ist eine Art von Creationismus. Eine Art von Creationismus kann er aber nicht sein, weil sich Schöpferkraft der absoluten Idee mit Grund nicht zuschreiben lässt. Somit hat sich Erdmann selber das Urtheil gesprochen.

In welchem Lichte vollends erscheint die Logik Erdmann's, wenn er Baader vorhält, er bilde zum Naturalismus die entgegengesetzte Einseitigkeit und huldige einem einseitigen Creationismus! Um es also der Erdmann'schen Logik, die ihre Abkunft deutlich genug verräth, recht zu machen, hätte Baader Nichtnaturalist und Naturalist, Creationist und nicht Creationist zugleich sein sollen. Er

hätte erklären sollen, der Natur eignet ganz und durchaus Aseität und Nichtaseität zugleich, sie ist ewig unentstanden und nicht ewig und entstanden zugleich, sie ist erschaffen und zugleich nicht erschaffen. Es erinnert mich das an ein humoristisches Gedicht, welches ich irgendwo gelesen habe, in welchem der Dichter zwei Unterredner auftreten lässt, deren Einer behauptet: Gott ist, indess der Andere behauptet: Gott ist nicht, zu welchen ein dritter herantritt mit den Worten: Thoren! was streitet ihr miteinander, die Wahrheit liegt in der Mitte!

In Betreff der von mir in Abrede gestellten Existenz einer Aeusserung Baader's, in welcher er die materielle Welt eine blosse Phantasmagorie nenne, wird es nöthig sein, etwas näher zuzusehen.

In Erdmann's Entwicklung der deutschen Speculation II, 616 fand sich die Stelle: „Die verzeitlichte Natur ist daher (nach Baader) gleichsam eine von Gott über dem Abgrund und Grabesschleier gehaltene Phantasmagorie etc." In einer Anmerkung dazu citirt er: Specul. Dogmatik III, p. 52. In seiner Abhandlung: Ueber die wachsende Macht des Naturalismus und die Widerlegung desselben in der vorliegenden Zeitschrift (Neue Folge XXIII. B. S. 193) äusserte dagegen Erdmann, man sei berechtigt, „Baader, welcher ausdrücklich die sinnliche Welt eine blosse Phantasmagorie, einen von Gott über den Abgrund des Nichts gehaltenen Schein u. s. w. nenne, vollkommen denen gleich zu stellen, die mit dem A. T. die Welt einen sichtbaren Hauch nennen, der augenblicklich verschwindet, wenn nicht weiter fortgehaucht wird." Hierüber habe ich mich nun in meiner Einleitung zum 5. Bande der Werke Baader's S. XIII in folgender Weise erklärt: „In seiner erwähnten Abhandlung beruft sich Erdmann nicht einmal auf eine bestimmte Stelle aus den Schriften Baader's, diejenigen Stellen aber, welche er in seiner Geschichte der neuern Philosophie citirt, sagen durchgängig nichts davon, dass die materielle Natur eine Phantasmagorie sei. Welche Stellen ihn nun auch zu dieser Auffassung geleitet haben mögen, so müssen wir ihm die Behauptung entgegenhalten, dass er sie in jedem Falle missverstanden hat etc." In einer spätern Stelle derselben Einleitung (p. LXXI) hatte ich gesagt: „Wir haben bereits in den Früheren gezeigt, dass jene Sätze, wie sie Erdmann vorbringt, gar nicht in den Schriften Baader's vorkommen." Ich hatte also offenbar zu verstehen gegeben, dass ich nicht zweifle, dass Erdmann eine oder mehrere Stellen in Baader's Schriften bei seiner Behauptung im Auge gehabt habe. Gewiss war indess, dass sein Citat: Specul. Dogmatik, III. p. 52 unrichtig sei, dass er die Stelle, die er im Auge gehabt, nicht ganz richtig wiederge-

geben haben könne und dass er sie jedenfalls missverstanden habe. Daran wird nun auch nichts geändert durch seine in seiner Anzeige gegebene Erklärung, dass das Citat ein Druckfehler sei und heissen müsse: Specul. Dogmatik, IV. p. 52 und dass auch noch ein Druckfehler in den citirten Text selbst eingeschlichen sei, indem es statt Grabesschleier heissen müsse: Grabesschlund. Obwohl es mir dunkel vorschwebte, dass Baader irgendwo etwas gesagt hatte, was Erdmann hier im Auge gehabt haben konnte, so fand ich doch im Augenblick die Stelle nicht, was vermuthlich doch geschehen wäre, wenn nicht der unerrathbare Druckfehler: Grabesschleier statt Grabesschlund, jeden deutbaren Sinn aus der Stelle entfernt hätte. Uebrigens hat Erdmann die Stelle: Specul. Dogmatik, IV. p. 52, auch nicht genau (wörtlich wäre nicht gerade nöthig gewesen) wiedergegeben, sondern in einer Fassung vorgetragen, die ihren Sinn unvermerkt ein wenig der Auslegung näher rückt, welche Erdmann beliebt. Während ihn Erdmann sagen lässt: „Die verzeitlichte Natur ist daher gleichsam eine von Gott über den Abgrund und Grabesschlund gehaltene Phantasmagorie", sagt Baader wirklich: „Was nun aber eine solche als Problem uns vorliegende Theorie des Bösen betrifft, so kann man, wie gesagt, jenen Irrthum nicht als verzeihlich und schuldlos betrachten, welcher die Wirkungen und also die Wirklichkeit dieses Bösen in der selblosen Natur verkennt oder leugnet und das über dem immer offnen Grabesschlund gleichsam nur gespenstisch und phantasmagorisch schwebende Zeitleben für das wahrhafte, wenigstens für das alleinige Leben des Urhebers der Natur und des Menschen selber ausgibt etc." Baader verwirft hier die Lehre der Pantheisten, dass die Welt und das Weltleben das Leben Gottes selber sei, er verwirft die Behauptung, dass dieses zeitliche Leben das normale Leben des geschaffenen Geistes und der geschaffenen Natur sei, er behauptet, dass dieses Zeitleben ein durch das Böse verdorbenes, unganzes, gebrochenes Leben sei, er behauptet, dass die Wirkungen des Bösen sich auch über die Naturwesen verbreitet hätten, und unterscheidet dieses angstvolle, jeden Augenblick vom Tod (und Leiden aller Art) bedrohte und d a r u m über dem immer offnen Grabesschlund g l e i c h s a m nur gespenstisch und phantasmagorisch schwebende Zeitleben von dem wahrhaften, vollkommenen, seligen, bleibenden, unvergänglicher Wirklichkeit theilhaftigen Leben der vollendeten Geschöpfe in der Ewigkeit. So wenig Baader dem Bösen die Wirklichkeit abstreitet, ohne ihm darum eine Substantialität beizulegen, so wenig bestreitet er der materiellen Welt die Wirklichkeit, obgleich er die Materialität der Naturwelt nicht für etwas Substantielles hält, sondern nur für eine durch den

Auftritt des Bösen nöthig gewordene, gegen dasselbe gerichtete Form der zeitlichen Existenz der Naturwelt, eine Form, die weder von Anfang an war, noch ohne Ende sein wird, sondern bestimmt ist, der ewigen und vollendeten Form der Natur, welche auch die verklärte heisst, zu weichen.

Hatte Erdmann in seiner Darstellung der Baader'schen Lehre doch noch in der erwähnten Stelle das „gleichsam" stehen gelassen, so liess er es in seiner Abhandlung ohne Umstände hinwegfallen und entstellte den Gedanken Baader's vollends, indem er den immer offnen Grabesschlund in den Abgrund des Nichts verwandelte. So lesen wir denn in der Abhandlung (S. 193): — „und wir sind berechtigt, Baader, welcher ausdrücklich die sinnliche Welt eine blosse Phantasmagorie, einen von Gott über dem Abgrund des Nichts gehaltenen Schein u. s. w. nennt, vollkommen denen gleichzustellen etc." Hierin muss ich nicht blos eine Verkennung, sondern auch eine, wenn auch unbeabsichtigte Entstellung der Baader'schen Lehre erblicken.

Wenn ich in meiner Einleitung zum 8. Bande der Baader'schen Werke (p. XIII) gegen Erdmann gesagt habe, es sei falsch, dass Baader zum vollständigen System entwickelt, was Schelling nur fragmentarisch im Identitätssysteme dargelegt habe, so muss ich nach in Folge der Erinnerung Erdmann's (Anzeige S. 29) angestellter Vergleichung seiner Aeusserung (die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant II, 633) bekennen, dass ich den Sinn derselben missverstanden habe. Erdmann sagt dort in der That nur, was Schelling in seiner veränderten Lehre nur fragmentarisch dargelegt habe, sei von Baader, das im Identitätssysteme fragmentarisch Dargelegte sei von Oken zum vollständigen System entwickelt worden. Ich will die letzte Hälfte der Behauptung nicht untersuchen (sie muss auf entschiedenen Widerspruch stossen), was aber die erste Hälfte derselben betrifft, so habe ich jedenfalls zu erinnern, dass Baader's System in den Grundlagen schon längst fest stund, als Schelling zu seiner Lehre gelangte, und dass Baader die Veränderung der Schelling'schen Lehre mit herbeiführte. Auch wird die Veröffentlichung des Schelling'schen Nachlasses offenbaren, dass Schelling zwar Baader näher getreten ist, ohne jedoch die Tiefe und die Consequenz der Baader'schen Lehre zu erreichen.

Nach Erdmann (Anzeige S. 30) hätte ich in meiner Vertheidigung Baader's die Grenzen weiser Mässigung überschritten. Allein ich erkenne nicht an, dass Erdmann über diese Frage competenter Richter sei, und appellire an die Entscheidung der Zukunft. Vor zwanzig Jahren hat man die Grenzen weiser Mässigung bereits durch

die Behauptung überschritten erklärt, dass Baader ein selbstständiges System geschaffen habe und unsern bedeutendsten Philosophen wenigstens als ebenbürtig zu betrachten sei. Heute gesteht man die Wahrheit dieser Behauptungen zu und ich schliesse daraus, dass es noch nicht so ausgemacht ist, ob ich meine weitern Behauptungen in Betreff Baader's nicht durch die Zukunft, vielleicht eine gar nicht ferne Zukunft, noch gerechtfertigt sehen werde.

Erdmann behauptet weiterhin, dass Alles, was in Baader's Werken enthalten sei, selbst das, was in der logischen und naturphilosophischen Abtheilung stehe, cigentlich in die Religionsphilosophie gehöre und nur für diese brauchbar sei. Sein ganzes System sei eigentlich Religionsphilosophie und darum habe, wie er glaube, die letzte Abtheilung der Gesammtausgabe nicht wieder die religionsphilosophische genannt werden dürfen. Diese Rügen sind ganz unklar und werden noch verworrener durch die weitere Erklärung: in die letzte Abtheilung gehörten vielmehr die Schriften, welche die Societätsphilosophie betreffen etc. Aus diesen sich selbst widersprechenden Bemerkungen ist absolut nicht zu entnehmen, wie ich die Anordnung denn eigentlich hätte machen sollen. Doch nicht etwa so, dass ich die zehn Bände der ersten Hauptabtheilung als Religionsphilosophie bezeichnet und doch zugleich Schriften zur Logik, zur Metaphysik, zur Naturphilosophie, zur Anthropologie und zur Societätsphilosophie unterschieden hätte? Wäre das eine logische Anordnung gewesen? Wenn nicht, wäre es angemessen gewesen, alle zehn Bände als Religionsphilosophie ohne alle weitere Unterschiede vorzuführen? Das würde Erdmann vermuthlich gelobt haben. Aber gerade hier wird es offenbar, dass Erdmann Sinn und Geist der Baader'schen Philosophie nicht tief genug gefasst und die Gründe meiner Anordnung nicht durchdrungen hat. Mochte er immerhin damit nicht einverstanden sein, dass Baader nachdrücklich die Vereinerleiung der Begriffe einer religiösen Philosophie und der Religionsphilosophie bekämpfte, so durfte er doch diese Thatsache an diesem Orte nicht ausser Acht lassen und musste anerkennen, dass ich ganz im Sinne und Geiste Baader's verfuhr, wenn ich in der Anordnung seiner bei seinen Lebzeiten erschienenen Schriften den von ihm gemachten Unterschied streng festhielt. War Erdmann mit der Unterscheidung Baader's zwischen religiöser Philosophie und Religionsphilosophie nicht einverstanden, so konnte er seine Gegengründe in der Beurtheilung der Lehre Baader's, aber er durfte sie nicht in der Beurtheilung meiner Anordnung der Schriften desselben geltend machen; auch das Erstere freilich nur, wenn er der Kritik Gelegenheit geben wollte, ihm zu zeigen, dass seine Ge-

danken auch hier unzulänglich und noch dazu unlogisch seien. Denn unzulänglich und noch dazu unlogisch ist es, wenn Erdmann sagt: „Versteht man nämlich unter Religionsphilosophie (wie die Analogie mit dem Namen Natur-, Rechts-, Kunstphilosophie erlaubt, ja fordert) die philosophische Betrachtung und Rechtfertigung der Religion oder des religiösen Bewusstseins, und ist Baader's Logik die Darstellung des religiösen Denkens, seine Physik der religiösen Naturanschauung u. s. w., so ist eigentlich sein ganzes System Religionsphilosophie etc." Vielmehr wäre Baader's ganze Lehre nur Religionsphilosophie, so wäre sie kein ganzes System der Philosophie, auch nicht in dem Sinne, in welchem allein ich es behauptet habe und in welchem man von den philosophischen Schriften eines Denkers sagen kann, dass sie ein eigenthümliches System der Philosophie enthielten, wenn sie wirklich wie z. B. die philos. Schriften des Leibniz die Principien aller philosophischen Wissenschaften umfassen. Baader's Logik ist nicht die Darstellung des religiösen Denkens, seine Physik nicht die der religiösen Naturanschauung etc., sondern jene ist die Philosophie des Denkens und Erkennens, diese die Philosophie der Natur etc. Die Religionsphilosophie ist ihm nicht die gesammte Philosophie, sondern eben die Philosophie der Religion und als solche eine besondere philosophische Wissenschaft neben der Logik, der Naturphilosophie, der Anthropologie, der Societätsphilosophie, der Aesthetik etc. Wohl aber verlangt Baader, dass alle Philosophie religiös sei, nicht bloss die Religionsphilosophie, sondern ebenso jede andere philosophische Wissenschaft, und wie sich die religiöse Gestaltung der Religionsphilosophie von der nicht religiösen, und also irreligiösen Gestaltung derselben unterscheidet, so unterscheidet sich die religiöse Gestaltung jeder andern philosophischen Wissenschaft von der nicht religiösen und also irreligiösen Gestaltung derselben. Die Behauptung, dass Baader nur für die Religionsphilosophie Bedeutendes geleistet habe, hängt genau mit der Vereinerleiung der religiösen Philosophie und der Religionsphilosophie zusammen, nimmt sich übrigens um so seltsamer aus, da Erdmann die Baader'sche Lehre in seiner Geschichte der neueren Philosophie keineswegs als blosse Religionsphilosophie vorführt, sondern ph. Erkenntnisslehre, Theologie, Naturphilosophie, Ethik und Societätsphilosophie unterscheidet, ihr die Bedeutung eines in sich geschlossenen philosophischen Systems zuerkennt und namentlich von Baader's Societätsphilosophie rühmt, dass sie sich mehr als die Hegel'sche, mit der sie übrigens in grosser Uebereinstimmung stehe, davon frei erhalten habe, dem Staate die Selbstständigkeit der untergeordneten Organismen zu opfern. Gerade der Umstand, dass der

letzte Mohikaner der Hegel'schen Philosophie, wie sich Erdmann nennt, trotz seiner Kenntniss der Baader'schen Schriften sich nicht von dem Irrthum der Vereinerleiung der religiösen und der Religionsphilosophie losmachen konnte, beweist mir, wie sehr wohl ich daran gethan habe, für die Gesammtausgabe der Werke Baader's nicht die chronologische, sondern die systematische d. h. hier die dem Systematischen nach Möglichkeit angenäherte Anordnung der einzelnen Schriften der ersten Hauptabtheilung zu wählen. Diese Anordnung für sich allein schon hat bereits den an Erdmann gerügten beiden Irrthümern kräftig entgegengewirkt und in immer weiteren Kreisen die Anerkennung der Lehre Baader's als eines den Principien nach alle Zweige der Philosophie umfassenden Systems wesentlich gefördert.

Doch Erdmann hat nach seiner Erklärung vorausgesehen, dass man ihm abermals vorwerfen werde, er wolle das philosophische System aus einem irreligiösen und religiösen Theile bestehen lassen. Er ist auf solchen Vorwurf gefasst und begegnet ihm durch die Unterscheidung des Nichtreligiösen und des Antireligiösen. Wenn der Sache nur auch durch diese ganz richtige Unterscheidung Genüge gethan wäre. Es ist nämlich ganz irrig, zu meinen, Baader habe diesen Unterschied nicht gekannt. Wie? Diesem scharfsinnigen Denker wäre z. B. ein Baum, weil er kein religiöses Wesen ist, irreligiös erschienen? oder er hätte wenigstens nicht gewusst, dass es auch ein Wesen gibt, welches weder religiös noch irreligiös (antireligiös) ist? Hätte vielleicht Baader beansprucht, dass seine Abhandlung über die Sprengarbeit oder jene über die Glaserzeugung für ein religiöses Wissen angesehen werde? oder hätte er zugegeben, dass es darum ein irreligiöses Wissen sei, weil es nicht ein religiöses Wissen war? Nimmermehr! die Unterscheidung des Nichtreligiösen vom Antireligiösen berechtigt nicht zu der Vereinerleiung der Religions- und der religiösen Philosophie, und die Behauptung, dass ein Wissen, welches nicht religiös sei, auch nicht wahrhaft philosophisches Wissen sei, schliesst noch nicht die Unterscheidung eines analytischen und synthetischen Lehrgangs in der Philosophie aus.

Die Behauptung Erdmann's, dass unter dem absoluten Geiste Hegel's nicht Gott zu verstehen sei, sondern Kunst, Religion und Wissenschaft, kurz das Sein Gottes für den endlichen Geist, fordert jedenfalls die Frage heraus, mit welchem Rechte denn des Menschen Kunst, Religion und Wissenschaft der absolute Geist genannt werde und was denn Gott noch sein soll, wenn er nicht der absolute Geist ist. Ueber den absoluten Geist etwa einen allerabsolutesten Geist zu setzen, dürfte doch nicht allzu logisch sein. In Hegel's Schriften

nach Goldkörnern zu suchen (dergleichen reichlich in ihnen zu finden sind), wird alle Zeit in der Ordnung sein. Wer aber das wahre System der Philosophie darin sucht, wird, wenn er nicht ablässt, sich blind suchen.

Gewiss drückt es eine hohe Anerkennung der Leistungen Baader's aus, wenn Erdmann (S. 33) sagt: „Bleibt man bei dem Bilde der Curve stehen, so hat in ihrem positiven Schenkel kaum ein deutscher Philosoph so viele Punkte bestimmt, als Baader.“ Wenn er jedoch fortfährt: „Den negativen hat er vernachlässigt, darüber wird man sich bei Andern Raths erholen müssen“, so gestehe ich zwar zu, dass Baader das, was Erdmann den negativen Schenkel nennt (den analytischen Lehrgang) nicht vollständig genug herausgestellt hat, aber ich behaupte, dass nichts destoweniger alle Momente desselben so in seinen Schriften enthalten sind, dass sie sich aus ihnen entwickeln lassen, ohne dass man genöthigt wäre, sich darüber bei Andern Raths zu erholen, obwohl ich nicht leugne, dass Andere viele Momente des analytischen Lehrgangs lichtvoll auseinandergesetzt haben.

Wenn Erdmann behauptet, es sei mir so wenig wie Baader gelungen, mein System so darzustellen, dass der negative und der positive Schenkel der Bahn sich zur Ellipse ausgleiche, oder dass sich der analytische und der synthetische Lehrgang zu einem in sich zurücklaufenden Ganzen zusammenschliesse, wenn ich seine dessfallsigen Aeusserungen in diese Worte zusammenfassen darf, so bezweifle ich, dass Erdmann meine Andeutungen zur Gestaltung des analytischen Lehrganges, wie ich sie besonders in meiner Vorhalle zur Lehre Baader's entworfen habe, hinlänglich beachtet hat. Uebrigens habe ich mein System noch nicht dargestellt und werde es auch nicht eher darstellen, als bis ich Alles durchgeführt habe, was nöthig ist, um Baader in der Geschichte der Philosophie die Stellung zu sichern, die ihm gebührt, und das umfassendste Studium seiner Schriften zu bewirken. Dann wird es mir hoffentlich auch gelingen, die philosophische Welt davon zu überzeugen, dass (vergl. Erdmann's Anzeige S. 35) nicht leicht ein Philosoph einen tiefern geschichtlichen Sinn hatte, als Baader, und dass ich nichts weniger als den geschichtlichen Sinn Baader's zu verleugnen gedenke. Der geschichtliche Sinn hängt aber genau mit dem Freiheitssinn zusammen und wo die Freiheit in Determinismus untergeht, da wird auch die Geschichte zu einem blossen Naturprocess herabsinken.

Es würde mir leid thun, wenn auch andere Kritiker als Erdmann finden sollten, dass Herbart und Schopenhauer ganz wie Schulknaben von mir zurechtgesetzt würden. Gewiss hätte ich daran

nicht wohlgethan; denn so wenig diese Forscher das grosse Problem des Daseins gelöst haben, so ragen sie doch durch ihren Geist vor vielen andern Philosophen merklich hervor. Diesen Rang habe ich auch ausdrücklich zugestanden und ich räume nicht ein, dass die Verwerfung ihrer Systeme im Ganzen, so wie lebhaftere einschneidende Aeusserungen gegen einzelne, dem logischen Denken oder dem sittlichen wie dem religiösen Gefühl besonders anstössige Behauptungen dieser Denker zu dem von Erdmann gegen mich erhobenen Vorwurfe berechtigen. Dass die starken Prätensionen Herbart's und Schopenhauer's, von denen Jeder das non plus ultra aller Weisheit gegeben zu haben meint, zu einer scharfen Prüfung auffordern und, da ihre Weisheit nicht stichhaltig gefunden werden kann, zu einer energischen Entgegnung nöthigen, sollte nicht erst erwiesen zu werden brauchen*). Dass es mir dabei nicht erlaubt wäre, Schopenhauer durch Herbart und Herbart durch Schopenhauer sich widerlegen zu lassen, müsste erst noch erwiesen werden. Warum sollte Herbart nicht die Einsicht gehabt haben können, dass der pantheistische Monismus (auch der Schopenhauer's ist ein solcher, er mag sich gegen den Namen des Pantheismus sträuben so viel er will) unhaltbar sei, und warum sollte Schopenhauer nicht zu erkennen vermocht haben, dass die Herbart'sche Annahme einer unermesslichen Zahl der Existenz nach absoluter Wesen (Realen oder Monaden) eine ungeheure Absurdität ist? Es ist aber nicht bloss nicht gegen die Möglichkeit davon etwas Gegründetes zu erinnern, sondern es ist Thatsache, dass Herbart die Widersprüche des pantheistischen Monismus und insbesondere auch des Schopenhauer'schen nachgewiesen hat, so wie es Thatsache ist, dass Schopenhauer den Widersinn jedes absoluten Pluralismus und insbesondere auch des Herbart'schen aufgedeckt hat. Nur das ist allerdings nicht zu übersehen, dass beide Denker keineswegs mit unerbittlicher Consequenz an der errungenen Einsicht des Irrthums des Gegners festgehalten haben, sondern beide sich von dem Gelüste behaftet zeigen, von der Strenge ihres Grundstandpunktes etwas nachzulassen, Herbart, indem er seinem absoluten Pluralismus wenigstens im Glauben zwar nicht einen pantheistischen, wohl aber einen theistischen Monismus überordnet, Schopenhauer, indem er seinen Willensmonismus durch die Statuirung der Aseität jedes Willenswesens in einen Willensmonadismus überschwanken lässt.

*) Herbart tritt dabei doch noch gegen seine Gegner mit meistens feinem, wenn auch etwas vornehmen Anstand auf. Die Schmähungen und die hochmüthigen und ingrimmig wüthenden Verdammungsurtheile Schopenhauer's (ganz besonders z. B. gegen Hegel) sind häufig völlig unerträglich.

Endlich schreibt mir Erdmann eine mit Ostentation zur Schau getragene Idiosynkrasie gegen die moderne Astronomie zu und meint, es bleibe denn doch nichts übrig, als diese aufzugeben, da ein theocentrisches System, wie ich es verlange, nicht denkbar sei ohne Aphelium und Perihelium. Wenn man dies liest, sollte man nichts Geringeres glauben, als ich habe das gesammte Copernikanische Weltsystem, wie es sich durch die Entdeckungen Kepler's, Newton's, Herschel's, Bessel's, Struve's, Argelander's u. s. w. ausgebildet hat, in Frage gestellt. Allein ein solches Attentat wird man in meinen Einleitungen vergebens suchen. Nichts kann mir ferner liegen, als den Einwendungen eines Ebel, Schöpffer etc. gegen die Wahrheit des Copernikanischen Weltsystems beizustimmen. Dagegen mache ich allerdings einen Unterschied zwischen den exacten und darum unwiderleglichen Ergebnissen der modernen Astronomie und jenen Behauptungen vieler neuerer Forscher, welche beim Lichte betrachtet nichts weiter als mehr oder minder wahrscheinliche, mitunter auch ganz unwahrscheinliche, hie und da sogar widersprechende Hypothesen sind. So wahr z. B. die mathematische Seite der Newton'schen Gravitationslehre ist, so kann und muss doch die physische und metaphysische Seite dieser Theorie bestritten werden. Bekanntlich ist sie schon von Göthe bestritten worden und Schelling, Hegel, Baader, Steffens,Schubert und hundert Andere haben sie bestritten und bestreiten sie noch, obwohl sie nichts gegen Newton's mathematische Berechnung der Wirksamkeit der Bewegungskräfte der Weltkörper zu erinnern haben. J. Schaller, selbst ein Schüler Hegel's, bemerkt mit Recht in seiner viel zu wenig beachteten Geschichte der Naturphilosophie von Baco bis a. u. Z. (I, 354): „Newton's Entdeckungen in Ehren! wir sind weit davon entfernt, das Grossartige, Epochemachende derselben auf dem Felde der Mathematik und Astronomie auch nur im Geringsten in Frage zu stellen. Als Philosoph aber ist Newton von sehr untergeordneter Bedeutung; seine Reflexionen erheben sich zu keiner philosophischen Bestimmtheit und haben im Allgemeinen nichts vor denen voraus, welche die meisten Empiriker neben ihren Beobachtungen wohl anzustellen pflegen.“ Man sieht aus Schaller's Charakteristik der Newton'schen Naturphilosophie, dass er über die mechanischen Principien der bedingten corp. Atomistik nicht hinaus kam, und also schon darum unfähig war, das Wesen der Gravitation zu erklären. Es steht auch nicht im Widerspruch mit der modernen Astronomie, wenn ich Baader's Behauptung hervorhebe, dass das Universum keine langweilig monotone Wiederholung unseres Sonnensystems sei, vielmehr gehört es gerade zu den bedeutendsten Fortschritten

der modernen Astronomie, diese Wahrheit zur gewissen Erkenntniss erhoben zu haben. Ebenso wenig steht die Behauptung, dass die Bewohntheit der Weltkörper von geistigen Wesen nicht streng erwiesen sei, im Widerspruch mit denjenigen Lehren der modernen Astronomie, welche auf wissenschaftliche Gewissheit Anspruch machen können. Wenn ich selbst die Richtigkeit der Berechnung der Zeiträume, deren die Fixsterne nach unsern Astronomen bedürfen sollen, um ihr Licht bis zur Erde zu senden, in Frage gestellt hätte, so würde ich auch dadurch keine exacte Erkenntniss der modernen Astronomie beanstandet haben. Denn jene Berechnungen haben offenbar nur hypothetische Gültigkeit, indem sie auf der unerwiesenen Voraussetzung beruhen, dass die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes im ganzen Universum dieselbe sei wie in unserem Sonnensystem. Diese Voraussetzung mag sehr wahrscheinlich genannt werden, aber eine erwiesene Wahrheit ist sie nicht.

2.

Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter von Dr. Johannes Huber, Prof. d. Philos. a. d. Universität München. Lentner (Stasl) 1861.

Nachdem der Verfasser im J. 1859 mit seinem gehaltreichen, tieferes Verständniss anbahnenden Werke: Die Philosophie der Kirchenväter, hervorgetreten war, bereicherte er bereits im J. 1861 die philosophische Literatur durch die vorliegende Monographie über Joh. Scotus Erigena. Das Werk zerfällt in vier Capitel: 1) Die Anfänge der Wissenschaft im Mittelalter, 2) Leben und Schriften des Joh. Scotus Erigena, 3) die formalen Voraussetzungen des Systems, 4) die Entwicklung des Systems.

Die Schilderung der Anfänge der Wissenschaft im Mittelalter kann als eine wohlgelungene und befriedigende bezeichnet werden. Es wird in der Charakteristik dieser Zeit bezüglich der wissenschaftlichen Bestrebungen bis zum Auftreten des Scotus Erigena kein wesentlicher Zug vermisst. Die Untersuchungen des 2. Capitels über das Leben und die Schriften des J. Sc. Erigena verdienen vom Standpunkte der historischen Kritik die vollste Anerkennung. Das dritte Capitel beschäftigt sich mit den formalen Voraussetzungen

des Systems des Joh. Scotus. Das Wichtigste ist hier die Darlegung seiner Grundsätze über das Verhältniss von Vernunft uud Autorität, welche gründlich ausgeführt erscheint. Es ist bemerkenswerth, dass Scotus Erigena nicht die Kirche, sondern die h. Schrift als die Trägerin der Autorität angibt. Indessen gelten ihm Vernunft und Autorität nur als zwei verschiedene Formen, unter denen dieselbe Wahrheit vermittelt werde. Der Verf. zeigt sehr gut, dass Scotus E. trotz seiner Hochstellung der Autorität der h. Schrift doch der Vernunft den Vorrang einräumt, dass er sich eben als speculativer Mystiker charakterisirt, wenn er nur der inspirirten Vernunft jene hohe Stellung eingeräumt wissen will. Mit Recht findet der Verf., dass Erigena's Erklärungen über das Verhältniss von Veruunft und Autorität nicht völlig klar gedacht, so wie auch nicht ohne allen Widerspruch sind. „Wir begegnen darin einerseits den Aussprüchen der Glaubensdemuth, andererseits aber wieder dem Durchbruch eines im Werden begriffenen stolzen und kühnen Selbstbewusstseins, das aber immer wieder durch die Reminiscenz an das Dogma vom Sündenfall und die dadurch entstandene Trübung der Vernunft, so wie an die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade eingeschüchtert wird."

Die Entwicklung des Systems selbst im vierten Capitel darf als in allen Hauptpunkten wohlgelungen bezeichnet werden. Der Verf. zeigt richtig, dass das System des Erigena Monismus ist, ganz durchdrungen von dem Gedanken der Einheit alles Seins. Aber er zeigt ebenso richtig, dass er darum doch nicht mit den pantheistischen Systemen der reinen Immanenz in eins zusammenfalle. Tragen, bemerkt er, die Aeusserungen Erigena's über die Einheit und das Wesen des Universums auch einen pantheistischen Charakter, und erbleichen und versinken ihm in der Anschauung des Einen göttlichen Seins alle andern Existenzen, wie im Sonnenglanz die Sterne, so zeigt sich doch sogleich, dass wir es hier, wenn mit Pantheismus, doch mit einer ganz eigenthümlichen Form desselben zu thun haben. Denn Erigena lehrt nicht nur, dass Gott in der Welt werde und all ihr Sein sei, sondern auch, dass er ausser ihr, über ihr und in sich und bei sich sei. Erigena sagt ferner, dass Gott in seiner Schöpfung, in ihrer Totalität sowohl, wie in jedem ihrer Theile ganz gegenwärtig sei, und doch zugleich ganz in sich bleibe. Erigena denkt demnach unleugbar das Sein als Geist und in der Form eines unendlichen Bewusstseins. Das Sein der Dinge ist ihr Gewusstsein in der göttlichen Weisheit. Alles ist im göttlichen Verstande enthalten. Es ist nur ein Sein und dieses eine Sein zerfällt in Ursache und Wirkung. Demnach ist es ein thätiges,

lebendiges Sein. Die Form dieses Seins ist die Form des Bewusstseins oder des Geistes, so dass sich Ursache und Wirkung in ihm wie Wille und That, wie Denken und Gedanke verhalten. Das Sein ist ein lebendiger, d. h. ein wollender und denkender Geist, und dieser eine unendliche Geist ist Gott. Die Schöpfung ist nur ein Schöpfen aus dem Born und der Fülle des eigenen göttlichen Lebens. Der göttliche Geist, den Weltgedanken denkend, denkt darin nur sich selbst, und nur so als in seiner Natur gegründet, aus ihr hervorbrechend und mit ihr identisch, ist erst die Welt ein adäquates Object für sein Auge. Gott ist aber nicht nur Ursache, sondern auch Ziel und Zweck seiner Gedanken und Thaten. So verendlicht sich auch Gott in der Schöpfung nicht, weil nicht die Creatur, sondern er der Zweck derselben ist, er realisirt und verherrlicht sich nur in ihr, wie der Künstler in seinen Werken. In solchen Zügen charakterisirt der Verfasser richtig und geistreich zugleich den Grundgedanken der Lehre des Erigena.

Wenn der Verfasser dazu fortgeht, Erigena einer Anschauung des Universums huldigen zu lassen, welche die nachkantische Philosophie in Fichte, Schelling und Hegel sich zum Problem gemacht habe, nämlich das Absolute nicht bloss als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken, so geht doch der Standpunkt Erigena's über den Fichte's, Schelling's und Hegel's damit bestimmt hinaus, dass Erigena die Persönlichkeit Gottes entschieden festhält, wie auch der Verf. im Grunde nicht verkennt. In Bezug auf Hegel erklärt er dies ausdrücklich, wenn er sagt: „Aber Erigena's Begriff vom Sein als eines unendlichen Geistes unterscheidet sich wesentlich von Hegel's Auffassung, der in der Weltwirklichkeit, in der Natur und Geschichte bereits die beiden Hemisphären des Universums als gegeben annimmt, die objective und subjective Seite, den prometheischen (den schaffenden und vorausdenkenden) und den epimetheischen (den nachdenkenden und erkennenden) Gedanken. Bei Erigena ist in der Weltwirklichkeit noch nicht das Sein beschlossen und das All gegeben, sondern über ihm, sie tragend und umfassend, erhebt sich die göttliche Persönlichkeit, die sich selbstbewusst besitzt und in ihrem Selbstbewusstsein auch die Welt umschliesst. Damit eben ist das Sein erst wahrhaft als Subject gedacht; denn das Auge der menschlichen Wissenschaft ist seiner Objectivität nicht congruent, und so wäre, wenn sie für das Bewusstsein des Universums genommen würde, dieses nicht Selbstbewusstsein und sich nicht mit sich selbst in die intensivste Einheit desselben zusammennehmend. Es ist aber auch zugleich erst in jener Fassung wahrhaft als Geist gedacht; denn der Geist

ist eben dadurch charakterisirt, dass er über sich selbst transscendirt und damit sein ganzes Sein zu einem Objecte für sich herabsetzt. Mit der späteren Lehre Schelling's aber steht der Standpunkt des Erigena in der tiefsten Verwandtschaft. Es ist ganz im Sinne Schelling's gesprochen, was der Verf. über die Frage vorträgt, ob Erigena's Lehre als Pantheismus oder als Theismus zu bezeichnen sei. Räumt man dem Verf. ein, dass die Lehre, die man gewöhnlich Pantheismus nennt, und welche die Weltwirklichkeit für Eins und Alles und darum mit dem Absoluten identisch erklärt, als Immanenzlehre richtiger Pankosmismus genannt würde, so folgt allerdings, dass Erigena's Lehre nicht unter diese Kategorie fällt und in diesem Sinne nicht Pantheismus ist. Der Gedanke der Einheit alles Seins ist nach dem Verf. in Uebereinstimmung mit dem spätern Schelling eine Vernunftnothwendigkeit; aber es ist keine Vernunftnothwendigkeit — was der Pantheismus immer übersieht — diese Welt als alles Sein zu denken. Nur durch den Pantheismus hindurch geht dem Verfasser mit Schelling der Weg zur wahren Erkenntniss des Absoluten, zu einem philosophischen Theismus. Die Philosophie der Gegenwart ist bei diesem Wendepunkte angekommen, wo der Pantheismus in Theismus übergeht. Erigena gilt dem Verf. als derjenige älteste Philosoph des christl. Abendlandes, der zuerst diese Idee des Universums gewann und in seinem System auszusprechen versuchte, und darum ist ihm dieses System nicht Pantheismus, sondern Theismus in dem Sinne, dass nur Ein Sein und zwar nur das göttliche ist, welches aber in der Form des Geistes besteht. Ob dies ganz zureicht, soll hier nicht untersucht werden.

Von diesem Standpunkte aus stellt nun der Verf. mit gründlicher Quellenkunde, mit eindringendem Geistesblicke, mit Klarheit und in ansprechender Form die gesammte Lehre des Erigena dar. Er ordnet sie zweckmässig nach der Eintheilung Erigena's in vier Abtheilungen: Theologie, die Idealwelt, Kosmologie, Eschatologie und Teleologie. Neben der Trefflichkeit gründlicher Auffassung und tiefen Verständnisses lässt es der Verfasser aber auch an scharfsinniger Kritik nicht fehlen, welche sich in allen Abtheilungen geltend macht und öfter zu überraschenden und wichtigen Ergebnissen führt. Seine Anerkennung der Genialität Erigena's und der Tiefe vieler seiner Ideen ist daher frei von Ueberschätzung und verträgt sich vollkommen gut mit seiner scharfsinnigen Enthüllung vieler Fehler und Irrungen des gleichwohl bedeutenden Mannes. Treffend bemerkt z. B. der Verf. (S. 251): „Erigena ist überhaupt nicht im Stande, seinen Idealismus klar zu formuliren und allseitig in seinen Consequenzen zu entwickeln; — es würde dies eine weit grössere

Reife des philosophischen Denkens bei ihm bedingen, als wir, seiner historischen Stellung Rechnung tragend, von ihm fordern dürfen; dazu kommt aber noch, dass einer reinen Durchführung desselben auch seine Beziehung zur Kirchenlehre hinderlich ist. Man wird bei ihm zwischen den Zeilen lesen können und ein exoterisches und esoterisches Verständniss unterscheiden dürfen; aber dasselbe wurde von ihm selbst nicht auseinandergehalten, sondern schmolz ihm zusammen, woraus denn manche Widersprüche und Ungereimtheiten in seinem System entspringen. Er besitzt die tiefsten und kühnsten Anschauungen, aber er erschrickt gleichsam, wenn er ihre Consequenzen erblickt und darin einen Widerspruch gegen das Dogma wahrnimmt. Er flüchtet dann immer wieder in das letztere zurück, seine philosophischen Ideen theologischen Anschauungen anbequemend."

Nicht weniger gründlich und lehrreich sind die Nachweisungen am Schlusse des Werkes über die Quellen des E. und die Schicksale seiner Lehre. Die vorliegende Monographie ist eine der gründlichsten und bedeutendsten Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter.

3.

J. C. Bluntschli: Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik. Seit dem sechszehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart. München. Literarisch-artistische Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1864.

Der verewigte König Maximilian II. von Bayern hat bekanntlich neben andern grossartigen Förderungen der Wissenschaft auf Anregung Leopold Ranke's den Grund zur Ausführung einer Geschichte der Wissenschaften in Deutschland gelegt. Die von dem König im Jahre 1858 niedergesetzte historische Commission beschloss aus unverwerflichen Gründen vorläufig von der Bearbeitung der älteren Zeiten abzusehen und die Herausgabe der neueren Geschichte der Wissenschaften zunächst in Betracht zu ziehen. Sie bezeichnete 24 verschiedene Wissenschaften, deren Geschichte im angegebenen Sinne entworfen werden sollte, und gewann 22 namhafte Mitarbeiter für deren Bearbeitung, so dass nur noch für zwei Wissenschaften, Zoologie und Astronomie, die Unterhandlungen schwebend blieben.

Der von Bayern und ganz Deutschland tiefbeklagte frühe Tod des unvergesslichen Königs gestaltete sich nicht zu einem Hinderniss für die Ausführung des grossartigen Planes. Der König hatte in treuer Fürsorge für die Verwirklichung seines grossen Gedankens die erforderlichen Geldmittel zur Ausführung angewiesen und sicher gestellt. Der königliche Protektor der Wissenschaften sollte den Beginn des Erscheinens des umfassenden Werkes nicht mehr erleben. Erst einige Monate nach seinem am 10. März 1864 erfolgten Tode konnte der erste Band der Geschichte der Wissenschaften in Deutschland in dem vorliegenden Werke an das Licht treten. Es umfasst die Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem sechszehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart, und zieht auch die Leistungen nichtdeutscher Staatsrechtslehrer, so weit es zum Verständniss erforderlich erscheint, in die Betrachtung mit herein.

Der Verf. beginnt mit einem Rückblick auf die im Mittelalter herrschende Staatslehre, wobei der ungenügenbe Standpunkt des angesehensten Theologen und Philosophen jener Zeit, des Thomas von Aquino, mit den Worten bezeichnet wird:

„Der hellenische Gedanke, dass der Staat wesentlich das Werk des menschlichen Geistes und der menschlichen Thätigkeit sei, wurde von dem berühmten Theologen gutgeheissen, aber die bloss menschliche Natur des Staates müsse bescheiden und demüthig hinter der göttlich-menschlichen Natur der Kirche zurückstehen. Im heidnischen Alterthum, schrieb Thomas in der Abhandlung über das fürstliche Regiment, war der Cultus auf irdische Dinge und das Gemeinwohl gerichtet. Daher waren die Priester den Königen untergeordnet. Aber in dem neuen Gesetze steht das Priesterthum höher, welches die Menschen zu den himmlishen Dingen anleitet, und daher müssen in der christlichen Ordnung die Könige den Priestern unterthan sein. Der Papst ist daher in höherem Sinne der Stellvertreter Christi, als der König oder der Kaiser, und wie der Leib von der Kraft der Seele bewegt wird, so ist auch die weltliche Herrsehaft abhängig von der geistlichen.“

Der Verfasser ist unleugbar in seinem guten Rechte, wenn er die kirchliche Reform vornehmlich als ein Werk des deutschen Charakters und des deutschen Geistes betrachtet, romanische Denker aber als die Ersten bezeichnet, welche die Staatswissenschaft zu einer selbstständigen neuen Wissenschaft erhoben haben. Als die beiden romanischen Bahnbrecher für die neuere Staatswissenschaft schildert uns der Verf. Machiavelli und Bodin.

In der lebhaften Schilderung Machiavelli's zeigt sich der Verf. nicht blind gegen die Verwerflichkeit der Rathschläge desselben, wie er sie in seiner Schrift: Il Principe, dem Fürsten, der einmal in die Schlingen der Politik verwickelt, in der damaligen Lage der Dinge zum Ziele kommen wolle, an die Hand gibt. Aber in dem Bestreben, der grossen Begabung und den wirklichen Verdiensten Machiavelli's gerecht zu werden, schwächt sich doch die berechtigte Entrüstung gegen die verderblichen Lehren oder Rathschläge desselben allzusehr ab. Der Unmuth seiner glühenden Vaterlandsliebe über die allerdings bedeutenden Hemmungen des damaligen Kirchenregiments für die freie Entfaltung des Staatslebens und insbesondere für die Einheit und politische Freiheit Italiens treibt ihn über die Grundgesetze aller Sittlichkeit im politischen Leben hinaus.

Es hilft wenig oder nichts, dass uns der Verf. anweist, die politischen Schriften Machiavelli's nicht als eine allgemeine Staatslehre zu verstehen; es ist schon schlimm genug, dass diese verwerflichen Lehren gegeben werden, wenn sie sich auch unter den Mantel der Ausnahme von der Regel flüchten. Denn die Ausnahme ist ein Widerspruch mit den unverbrüchlichen Forderungen der Sittlichkeit und des Rechtes, und nichts konnte überdies dafür bürgen, dass die Zulassung der Ausnahme nicht dazu führen werde, da sich widerwärtige Hemmungen der Entwickelung des politischen Lebens hienieden immer finden werden, die Ausnahme zur Regel und die Regel zur Ausnahme zu machen. Machiavelli musste wissen, dass seine Lehren, von denen der Verfasser selbst mit Recht urtheilt, dass sie als Inbegriff einer sittlich-indifferenten Klugheitslehre nicht mehr den Namen der Politik verdienen, da sie eher noch für eine Räuberbande oder eine Diebsgenossenschaft als für den Staat passen, verderbliche Folgen und Wirkungen haben mussten. Solche Grundsätze als eine allgemeine Staatslehre aufstellen zu wollen, kann niemals in eines Menschen Sinn kommen.

Machiavelli hat jene schlechten Rathschläge oder Grundsätze nicht zuerst erfunden und sie waren lange vor ihm zum Verderben der Menschen und der Staaten in Uebung, so wie sie ohne Zweifel nach ihm vielfach geübt worden wären, auch wenn er sie nicht unterstüzt, ja wenn er sogar ihnen entgegengetreten wäre. Aber seine Schuld bleibt es, sie unterstützt zu haben, während er ihnen hätte entgegentreten und ihre Macht vermindern helfen sollen. Es mag minder schlimm sein, dass seine verwerflichen Lehren aus glühender Leidenschaft des Patriotismus hervorgegangen sind, als wenn sie aus purer kalter Ruchlosigkeit entsprungen wären; auf ihren praktischen und wissenschaftlichen Werth an sich hat dies

keinen Einfluss, und es war jedenfalls ein schlimmes Zeichen der Zeit, dass ein so bedeutend begabter Geist keine bessern Mittel und Wege anzugeben wusste, aus den mittelalterlichen Hemmungen und Beschränkungen des Staatslebens zu freieren Gestaltungen herauszukommen. Am meisten mag zur Milderung des Urtheils über die Schuld Machiavelli's beitragen der Umstand, dass das System seiner Gegner, .welche grösstentheils zugleich Gegner der Freiheit und des Fortschritts waren, in der That ein System der List, des Betrugs und der bald legalisirten, bald nicht legalisirten Gewaltthat war, welches ihm nur entweder erfolglosen ehrlichen Widerstand, wenn nicht Untergang, oder Entgegensetzen gleichartiger, aber überlegener Waffen offen zu lassen schien, da ihm die sittliche Grösse eines reinen und heiligen Charakters, der auch im Untergang der Person noch des Sieges des Princips der Wahrheit gewiss ist, fremd war. Wahrhaft gross wäre der überaus begabte Florentiner erst gewesen, wenn er diese sittlich-religiöse Grösse gekannt und geübt hätte. Man kann alles unterschreiben, was R. Mohl in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften (III, 521 ff.) gründlich und geistreich, in richtiger Vertheilung von Licht uud Schatten, über Machiavelli ausführt, und wird doch aufrecht halten können, was wir über die Verderblichkeit eines guten Theils seiner Lehren und die Nachtheile ihrer Wirkungen behauptet haben. Mau braucht darum nicht Jenen beizupflichten, die behaupten, er habe die Staatskunst grundsätzlich von der Sittlichkeit abgelöst, da es vielmehr richtig ist, dass er sie zu befolgen rieth, soweit es gehe, wiewohl dariu offenbar kein sittliches Motiv des Befolgensollens ausgedrückt ist. Ja man kann mit C. Riedel (Bibliothek der modernen Politik I, 54) daran erinnern, dass Machiavelli sich dagegen verwahrt, einem eigentlich guten Menschen die Rolle seines Fürsten zuzumuthen, und dass ihm unter allen Menschen der löbliche und legitime Fürst der preiswürdigste zu sein scheint. Allein dies Alles hat ihn nicht abgehalten, Fürsten schlechte Lehren zu geben, unentschiedene und bis dahin gute zu verführen, uud auch Nichtfürsten mit seinen falschen Lehren zu bestricken und selbst auf den Entwicklungsgang der Wissenschaft nachtheilig einzuwirken. Anstatt die Verunreinigung und Verderbniss, in welche das Christenthum durch hierarchische und absolutistische Irrthümer und Leidenschaften eingetaucht worden war, aus den reinen Ideen desselben heraus zu beseitigen und zu überwinden, und eine Staatslehre und Politik zu begründen und zu entwickeln, welche sich auf der Höhe der christlichen Weltanschauung erhalten hätte, wandte sich Machiavelli der Theorie und Staatspraxis des

griechischen und römischen Heidenthums zu. Er leugnet principiell die Nothwendigkeit der Religion, selbst die Wahrheit des Christenthums **nicht**, aber es fehlt ihm überhaupt an einem **philosophischen Princip**, er kennt keine andere wissenschaftliche Methode, als die der empirischen Reflexion und der Induktion aus der Geschichte, und neigt daher, wie Vorländer (Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre, der Engländer und Franzosen mit Einschluss Machiavelli's und einer kurzen Uebersicht der moralischen und socialen Lehren der neuern Zeit überhaupt, S. 93) zeigt, zu einer durch teleologische Reflexionen zuweilen durchbrochenen naturalistischen Betrachtungsweise, durch welche er sich jedoch glücklicher, wiewohl nicht consequenter Weise die Anerkennung der Freiheit des Willens nicht rauben lässt. Man muss anerkennen, dass er dabei überall die Freiheit und das Wohl der Staaten und Völker im Auge hat und für normale Verhältnisse das Walten der Gesetze der Sittlichkeit auch in der Politik für wünschenswerth und ganz in der Ordnung hält. Man könnte sagen, nur ausnahmsweise zur Nothwehr lässt er in der Politik die Uebung unsittlicher Grundsätze zu, um aus verderbten Zuständen heraus einen geordneten Bestand des Staates wieder zu erreichen, wenn man nur nicht sähe, dass ihm die ausnahmsweise Erlaubniss ganz unvermeidlich zur immerdauernden werden muss, in gewissem Maasse wenigstens, da er von der zum Naturalismus geneigten Anschauung ausgeht, dass die Entwickelung der Völker und Staaten nicht als eine selbstständig zum Besseren fortschreitende, sondern nur als eine auf- und absteigende, zwischen dem Guten und Bösen im Cirkel sich bewegende zu denken sei. In einer solchen Welt, die im Wesentlichen immer dieselbe gewesen wäre, könnte Alles und könnten auch die Grundsätze der Sittlichkeit in der Politik nur von relativer Bedeutung sein und es wäre keine Hoffnung vorhanden, einen Zustand der politischen Dinge zu erreichen, in welchem die Erlaubniss zur Nichtbeachtung der Gesetze der Sittlichkeit, wäre sie überhaupt zuzugeben, wegfallen oder zurückgenommen werden könnte. So hoch man daher auch die Verdienste Machiavelli's um die Geschichtschreibung und beziehungsweise selbst um die Staatswissenschaft und Politik mit Gervinus, Macaulay und Andern anschlagen möge, es bleibt immer beklagenswerth, dass ein so grosser Geist sich nicht zu der Tiefe der wahrhaften Staatsidee erhoben und der Staatswissenschaft nicht von Grund aus eine gesunde und gedeihliche Richtung angewiesen hat. Den gewaltigen Einfluss Machiavelli's mag man ermessen aus Ausführungen R. v. Mohl's in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften über die Machiavelli-Literatur

und die Angabe C. Riedel's, nach welcher die Bibliothek zu München allein über vierzig verschiedene Auflagen der Schriften Machiavelli's besitzt.

Der zweite bedeutende Staatsrechtslehrer, den uns der Verf. vorführt, ist der Franzose Jean Bodin (1530–1595). Er stellt seine Lehre und Bedeutung lichtvoll dar. Treffend zeigt er uns in ihm den Gegner Machiavellistischer Grundsätze, mochte Bodin sie auch nicht ganz in dem Sinne verstehen, in dem sie gemeint waren, und den Mann, der die unverbrüchliche Geltung der Ethik auch in der Politik verfocht. Er hebt richtig den Fortschritt hervor, welcher Bodin nachzurühmen ist, indem er die Philosophie nicht vernachlässigte und mit der Geschichte verband, sorgfältiger als seine Vorgänger Wesen und Begriff der einheitlichen obersten Staatsmacht (die Souveränetät) zu ergründen suchte und sie nachdrücklich geltend machte. Nur hat er dabei den Unterschied zwischen dem Ganzen und seinem Theile, dem Staatskörper und dem obersten Organ in diesem Körper, ausser Acht gelassen. Er hat nach dem Ausdrucke des Verfassers die Macht des ganzen Staates, welche als Anlage, als Kraft im letzten Grunde gleich ist der gesammten Volkskraft, mit der Macht des obersten Staatsorgans so völlig identificirt, dass ihm, ehe er es merkt, jene ganz verschwindet und diese allein übrig bleibt. Weil jene nur durch ihre eigne Natur beschränkt ist, so meint er, müsse auch diese unbeschränkt sein. Er sieht nicht, dass die zweite organisirende Macht durch den Organismus beschränkt wird, in welchem sie selbst nur ein Organ, wenn auch das herrschende Organ, also jedenfalls nur ein Theil des Ganzen ist. Er nimmt die souveräne Gewalt aus ihrem Zusammenhang mit den übrigen Staatseinrichtungen heraus und stellt sie als ein Ding für sich hin, wie wenn sie selbst ein selbstständiges Wesen und nicht bloss eine einzelne Eigenschaft eines andern Wesens, des Staates, wäre. Die Verwirrung reisst ihn zu der logischen Absurdität fort, dem Theil, der nur in und mit dem Ganzen bestehen kann, auch über das Ganze eine unbegrenzte Macht zuzuschreiben. So kommt Bodin, wie der Verfasser nicht unbemerkt lässt, zu dem Ideal der absoluten Rechtsmonarchie, dessen Verwirklichung später Ludwig XIV. versucht hat, dessen Hauptfehler aber eben in dem Absolutismus der höchsten Gewalt liegt. Wie er einerseits die im Mittelalter geübte Veräusserlichkeit der Souveränetät anerkennt, als ob sie wirklich eine Art Eigenthum der souveränen Fürsten oder ihrer Familien wäre, so nimmt er andererseits das Steuerrecht nicht als öffentliches, sondern nur als Privatrecht, und lässt die Staatsgewalt als öffentliche Gewalt in der Existenz des

Privatrechts ihre Schranke finden, womit dann allerdings Eigenthum und persönliche Freiheit in ihrer Berechtigung auch dem Staate gegenüber principiell anerkannt waren.

Die Haupteigenschaften der Souveränetät bezeichnet Bodin ziemlich eingehend, verbreitet sich dann über die verschiedenen möglichen Staats- und Regierungsformen und verfolgt die möglichen Wandlungen, welchen der Staat ausgesetzt ist. Sein Verfassungsideal ist ganz im französischen Geiste gedacht: das Königthum oder die legitime (gesetzliche) Monarchie, sei sie nun Wahl- oder Erbmonarchie, d. h. die Unterthanen gehorchen den Gesetzen ihres Fürsten, und der Fürst gehorcht den Gesetzen der Natur, indem die natürliche Freiheit und das Vermögen der Unterthanen geschützt bleibt. So sehr er auf die volle Achtung der persönlichen Freiheit und des Eigenthums Gewicht legt, so kommt er doch nicht bis zur Anerkennung fester politischer Rechte dem Monarchen gegenüber. Das deutsche Reich gilt ihm daher auch gar nicht für eine Monarchie, sondern für eine Aristokratie. Es ist lehrreich, dem Verf. zu folgen in seiner Darlegung der Bodin'schen Betrachtungen über die Körperschaften, Collegien, Stände und Gemeinden, die Aemterbesetzungsfrage und die Religionsfreiheit. Besonders geistreich zeigt sich Bodin in der Erwägung der Mannigfaltigkeit der Einzelstaaten und der Untersuchung über die Ursachen derselben. Er erkennt, dass der Unterschied der Klimate auf die Eigenschaften der Völker einwirkt. Zwischen den Völkern der heissen, der gemässigten und der kalten Zone findet er Unterschiede, die auch politisch in's Gewicht fallen. Es ist überraschend, schon bei Bodin folgende Betrachtungen anzutreffen:

„Die Völker der mittleren Länder haben mehr Körperkraft als die Südländer und weniger List, und sie haben mehr Geist als die Nordländer, wenn auch weniger Leibeskraft, daher sind sie fähiger, Staaten zu leiten, und gerechter in ihren Handlungen. Daher sieht man aus der Geschichte, dass die grossen Heere und Mächte gewöhnlich aus dem Norden kommen, aber die Wissenschaften des Verborgenen, die Philosophie, die Mathematik, die Speculation aus dem Süden und die politischen Wissenschaften, die Gesetze, die Rechtswissenschaft, die Kunst der Rede vorzüglich den gemässigten Ländern angehören. Die grossen Reiche sind in der gemässigten Zone entstanden und leichter ist es, von da aus den Süden zu unterwerfen als den Norden. Die einen beugen sich der Stärke und suchen durch Schlauheit wieder Gewinn zu machen: die andern bewähren ihre Kraft im Kriege, aber werden im Frieden besiegt. Sogar die Römer haben den Norden nicht bezwingen können; die

nördlicheren Engländer haben es den südlicheren Franzosen oft vorgehalten, dass es ihnen wenig helfe, in den Schlachten über die Franzosen zu siegen, weil diese sie im Friedensschlusse überlisten, und ganz dasselbe können die Franzosen von den Spaniern sagen, die seit einem Jahrhundert in jedem Vertrag die Schlauen gewesen. Weil die nördlicheren Völker weniger List und mehr Stärke haben, so haben die alten wie die neuen Fürsten ihre Leibwachen vorzugsweise aus Truppen aus dem Norden, aus Scythen, Thrakern, Deutschen, Schweizern, gebildet. Die Grausamkeit findet sich häufiger im Süden und im Norden als in dem gemässigten Klima, die Keuschheit ist dem Norden eigen. Der Norden verlässt sich auf das Schwert, die mittleren Völker auf die Rechtspflege, der Süden auf die Religion. Fast alle Religionen stammen aus dem Süden: in den sonnigeren Ländern ist der Mensch zu Betrachtung der göttlichen Dinge geneigt Die Südländer werden daher leichter mit dem religiösen Glauben als mit der Vernunft oder mit der Gewalt beherrscht. Je weiter man nach dem Süden geht, um so frömmer, der Religion ergebener und vertrauender findet man die Leute. Die Rechtspflege hilft da nicht aus; die Prozesse werden durch Listen und Trug aller Art völlig unsicher gemacht. Die mittleren Völker brauchen ihren Verstand mehr, um gut und bös, recht und unrecht zu unterscheiden, und sind deshalb eher geschickt zu regieren und zu richten. Die nördlichen verstehen sich mehr auf das Handwerk, mechanische Fertigkeit. industrielle Arbeit."

Der Verf. zeigt ferner, wie Bodin aus dieser Betrachtung sogar ein allgemeines Gesetz für den wohl eingerichteten Einzelstaat und für die gesammte irdische Weltordnung ableitet, die er die Weltrepublik nennt. Bodin erinnert an Platon, dessen Idee er nur freier anwendet, wenn er dreierlei Geisteskräfte unterscheidet: die sinnliche Auffassung und Einbildung, den ordnenden Verstand und die ideale Erkenntniss. Daher sollen nach ihm in dem wohl eingerichteten Staate die Priester und Philosophen die Wissenschaft der göttlichen Dinge und dessen pflegen, was den menschlichen Sinnen verborgen ist, die Fürsten und Magistrate die staatliche Ordnung handhaben und die Politik verständig leiten; die Soldaten, Handwerker und Bauern aber ihre Sinneskräfte auf die äussern Arbeiten verwenden. In gleicher Weise hat aber auch Gott nach Bodin die Universalrepublik der Erde gegründet, indem er den südlichen Völkern die Aufgabe gestellt hat, die verborgenen Dinge zu ergründen und die andern Völker darüber zu belehren, den mittleren Völkern die Herrschaft und die Rechtspflege, die Leitung und den Handel der Welt anvertraut hat, und den

übrigen die Metallschätze übergeben und für die Mannigfaltigkeit der Gewerbe befähigt hat.

Man sieht, bemerkt der Verf. hiezu mit Recht, Bodin verirrt sich zuweilen auf den ungebahnten Wegen der Abstraktion und in den psychologischen Deutungen. Aber Niemand kann ihm einen durchdringend scharfen Blick in einzelnen Beobachtungen und einen hohen idealen Schwung in seiner Weltansicht absprechen. Dieser ideale Schwung hängt genau mit der allem Pantheismus abgewendeten theistischen Grundlage seiner Weltanschauung zusammen, welche er allein als zur Begründung der Ethik, des Staates und des Rechtes tauglich erkannte.

Im zweiten Capitel stellt der Verf. den Einfluss der Kirchenreform, Luther, Zwingli und Hugo de Groot dar. Er zeigt, dass Luther auf Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt ausgeht, wie schon Dante gethan hatte. Was der moderne Staat als sein ausschliessliches Recht behauptet, Gesetzgebung, Regierung, Gericht, worin er keine Concurrenz der Kirche anerkennt, das hat ihm Luther zugestanden, aber nur aus religiösen Motiven. Daher erhebt sich seine Vorstellung vom Staat nur wenig über den beschränkten Bereich der Rechtspflege. Sein Staat ist nicht viel mehr als eine unentbehrliche Zucht- und Friedensanstalt. Die geistige Bedeutung des Staates war ihm noch dunkel, die sittliche Natur aber des Staates hob er mit gläubigem Nachdruck hervor. Mit seiner Verehrung der Glaubensfreiheit kam er den kirchlichen Parteien gegenüber in's Gedränge und blieb nicht immer consequent. Zu der Cultusfreiheit, welche der heutige Staat gewährt, konnte er sich noch nicht erheben. Obgleich ihn die Beschränkung der obrigkeitlichen Gewalt innerhalb der weltlichen Dinge aus Gründen des Staatsrechts oder des Privatrechts weniger interessirte, so vertrug sich doch sein natürliches Rechtsgefühl nicht mit einer absoluten Gewalt der Obrigkeit, deren Grenzen er aber nicht zu bestimmen wusste. Er predigte und schrieb wider den Aufruhr und hielt gegen Tyrannei nur passiven Widerstand für erlaubt. In interessanten Ausführungen zeigt der Verf., wie das deutsche männliche Rechts- und Freiheitsgefühl in Luther zum Durchbruch gekommen ist, und dass neuere Absolutisten mit Unrecht seine Ehrfurcht vor Gottes Macht, die auch in der obrigkeitlichen Gewalt zur Erscheinung komme, fälschlich zu knechtischer Unterwürfigkeit unter jegliche Tyrannei ausdeuteten. Der Verf. zeigt befriedigend, dass Melanchthon und Oldendorp im Wesentlichen den Standpunkt Luther's getheilt haben, so wie dass in Zwingli sich mit der religiösen Natur die politische verbunden habe. In seiner Geistesart ist ein

moderner Zug. Er hat sich vollständiger als Luther von den Anschauungen des Mittelalters befreit. Wiewohl er den geistlichen Staat und alle geistliche Gewalt unbedingt verwirft, so ist er doch weit davon entfernt, der staatlichen Obrigkeit eine absolute Herrschaft über die Kirche einzuräumen, welche ihm die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, deren Haupt Christus, ist. Doch spricht er der Obrigkeit auch die Regierung der Kirche zu, wobei er voraussetzt, dass sie eine christliche sei, so wie hinwieder auch die physische Gewalt des Volkes seine Billigung findet, wenn die christliche Kirche von einer abtrünnigen Obrigkeit bedrängt wird. Der Staat ist ihm die christlich-politische Volksgemeinde und regiert, die kirchliche Ordnung in sich aufnehmend, nach den Vorschriften des biblischen Christenthums. Der Verf. hebt hervor, dass dies noch immer die mittelalterliche, nicht die moderne Staatsidee ist, wenn auch die Hierarchie gebrochen erscheint. Diese reformirte Anschauung ist in dem von Calvin eingerichteten Genferstaate in eigenthümlicher Weise verwirklicht worden. In Calvin mischt sich der Theologe und der Jurist. Das gereinigte Gottesreich herzustellen, ist das Ziel seines Strebens. Er ist Meister und Vorbild der puritanischen Richtung. Sein Ideal ist eine aus aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte, aber vorzugsweise dem religiösen Leben dienende und mit Strenge die Sittenzucht haltende bürgerlich-sittliche und fromme Republik. Man sieht, von allgemein philosophischen staatswissenschaftlichen Untersuchungen und Principien ist bei den Reformatoren nicht die Rede. Sie sind und bleiben trotz ihrer veränderten Anschauungen Theologen, und sie arbeiten wohl der Philosophie vor, aber sie erheben sich nicht zu allgemein philosophischen Principien.

Vortrefflich schildert nun der Verf. die Bedeutung der staatswissenschaftlichen Leistungen des Hugo de Groot (Hugo Grotius), den er mit Recht als den Befreier der Rechtslehre von der Theologie feiert. Er zeigt, dass er energischer als seine Vorgänger in der menschlichen Natur das Rechtsprincip aufgesucht habe, ohne doch darüber in Zweifel zu sein, dass die menschliche Natur eine Schöpfung Gottes sei, und dass daher Gott die Anlage des Naturrechts nach seinem Willen dem Menschen eingepflanzt habe. Zwar lässt sich Grotius auf eine psychologische Untersuchung der Menschennatur nicht ein, aber zeigt doch im Menschen den Trieb der Geselligkeit auf und leitet daraus in Verbindung mit den menschlichen Fähigkeiten der Sprache und des Urtheils den Begriff des natürlichen Rechtes her. Grotius fasst die Geselligkeit als eine sittliche Nothwendigkeit, welche den Menschen zur Gemeinschaft

treibt, nicht um dieses oder jenes Vortheils willen, sondern um der menschlichen Natur gerecht zu werden. Den Satz des Aristoteles: der Mensch ist ein staatliches Wesen, erweitert Grotius zu dem Satz: der Mensch ist ein geselliges Wesen. Treffend sagt der Verf.: „der Aristotelische Satz begründet das Staatsrecht, der des Grotius das Recht überhaupt (Privatrecht, Staatsrecht, Völkerrecht)." Trotz seines grossen Fortschritts für die Begründung des Rechtsbegriffs überhaupt, ist Grotius für die Begründung des Staatsrechts hinter Aristoteles zurückgeblieben. Es ist ein Verdienst Bluntschli's, dessen Gesichtspunkt gegen Grotius wie gegen Spätere geltend gemacht zu haben. Der Punkt ist für alles Folgende zu wichtig, um hier den Verf. nicht selbst sprechen zu lassen.

„Aristoteles hatte den Staat als Einheit erkannt und mit Nachdruck betont, dass wie das Ganze vor den Theilen sei, so auch in der Idee der Staat vor den Bürgern, seinen Theilen. Ohne diese Erkenntniss ist eine wissenschaftliche Begründung des Staatsrechts nicht möglich. Man kann nicht sagen, dass diese Einsicht Grotius so vollständig fehle, wie einem grossen Theile seiner Nachgänger. Er führt billigend ein Wort des Juristen Paulus an, der dem Volke einen einheitlichen Geist zuschreibt (II, 9. 3.). Er erkennt sogar an, dass dasselbe in einem der Natur nachgebildeten Sinne einen Körper habe, und spricht daher wiederholt von einem Staatskörper. Aber diese Einsicht zeigt sich nur zuweilen in vereinzelten Aeusserungen, sie erhebt sich nicht zu der Klarheit eines leitenden Gedankens. In der Regel hat er nur die einzelnen Menschen vor Augen. Ihnen schreibt er den Trieb der Geselligkeit zu; aus ihrem Zusammentritt und aus ihrer Vereinigung leitet er den Staat ab. Von einer Einheit, die in der Natur selbst als Anlage gegeben ist, weiss er nichts. Er hat nur eine Ahnung davon, indem er den Trieb zur Einigung wahrnimmt, der von Natur in Allen wohnt. — Die Lehre, welche den Staat aus Vertrag der Bürger entstehen lässt, ist zwar bei Grotius nicht so bestimmt ausgesprochen, wie bei seinen Nachfolgern. Es geschieht ihm aber kein Unrecht, wenn man dieselbe auf ihn zurückführt, indem er aus der Verbindlichkeit der Verträge alles Staatsrecht ableitet (Proleg. 15. 16) und den Staat als die vollkommenste Vereinigung der freien Menschen erklärt (I, 1. 14. II, 5. 17. II, 5. 23) um des Rechtsgenusses und gemeiner Wohlfahrt willen; denn er denkt dabei wirklich an die Individuen, die sich vereinbaren, nicht an eine nationale Gemeinschaft, welche sie zusammentreibt und zusammenhält." Wir werden in der Folge sehen, wie nachtheilig der bemerkte Mangel des Grotius auf viele Staatsrechtslehrer gewirkt hat.

Richtig lässt der Verf. Grotius das Naturrecht, welches mit innerer Nothwendigkeit gegeben sei, daher a priori erkannt werden könne, von dem göttlichen Recht in dem Sinne der Offenbarung des göttlichen Willens im Dekalog so wie von dem Satzungsrecht des einzelnen Staates unterscheiden. Die beiden letzteren nennt Grotius Willensrecht (jus voluntarium), indem sich in ihnen dort der Wille Gottes, hier der Wille des Staates ausgesprochen habe. Bemerkenswerth ist die Unterscheidung zwischen Staatssouveränetät und Fürstensouveränetät, welche sich bei Grotius findet und die ihn in Stand setzte, die Frage: Wem die oberste Staatsgewalt zukomme, weniger absolut und unsicher als Bodin zu beantworten. Weniger befriedigend ist seine Lehre, dass rechtlich möglicherweise ein Volk sich ganz und gar einem Fürsten oder einer Aristrokratie unterwerfe, ohne sich irgend welche politische Rechte vorzubehalten. Wiewohl ihm der freie Staat, in welchem die Bürger auch politische Rechte haben, viel lieber und ehrwürdiger ist, so kann er sich doch die Möglichkeit denken, dass ein mächtiger Mann die Herrschaft erworben habe, mehr um seines eigenen Vortheils als um des Wohls der Unterthanen willen. Wichtig ist seine Erkenntniss, dass der Staat derselbe bleibt, wenn auch seine Regenten wechseln, sogar wenn die Regierungsform wechselt. Er ermangelt nicht, daraus staatsrechtlich eingreifende Folgerungen zu ziehen. Mit beredten Worten schildert der Verf. die ungeheure Wirkung, welche das Werk von Grotius: de jure pacis et belli, geübt und womit er sich den Ruhm des Begründers der naturrechtlichen Rechtsphilosophie und des modernen Völkerrechts errungen hat. Er lässt nicht unbemerkt, dass der grosse Fortschritt des Grotius etwas Ueberwältigendes, Hinreissendes hatte, so dass die Mängel der neuen Lehre einstweilen nicht bemerkt wurden.

Im dritten Capitel schildert der Verf. kurz aber treffend die englische Revolution, dann die Lehren des John Milton, Thomas Hobbes und Spinoza. Höchst anziehend ist Milton geschildert, von dem der Verf. zeigt, dass fast alle seine politischen Schriften auf einen bestimmten praktischen Zweck gerichtet waren, daher auch das Feuer der Parteileidenschaft öfter seine Argumente erhitze und über die reinen Linien der Wissenschaft hinaustreibe. Als besonderes Verdienst hebt der Verf. Milton's glanzvolle Vertheidigung der Pressfreiheit hervor, welche zwar nicht unmittelbar, aber doch durch ihre spätern Schickungen nicht wenig dazu beitrug, dass die Engländer allen andern Völkern in der Gewährung der Pressfreiheit vorangegangen sind. Bei allem Glanze, womit der Verf. Milton umgibt, billigt er doch nicht dessen Lehre von der Volkssouveräne-

tät, deren Behauptung bei Milton weniger aus theoretischen Betrachtungen als aus dem Kampfe gegen die absolutistische Richtung des stuartischen Königthums hervorgegangen war. Gleichwohl ersieht man daraus, dass Milton auch nur eine atomistische Auffassung des Wesens des Staates kannte, so sehr er sich auch seinem absolutistischen Gegner Salmasius in der Polemik überlegen zeigte.

Sein älterer und ihm gleichwohl überlebender Zeitgenosse Th. Hobbes (1588—1679) stand ihm als Vertheidiger der absoluten Staats- und Königsgewalt schroff gegenüber. Aber auch Hobbes steht auf dem Standpunkt der atomistischen Auffassung des Staates. Er wendet nur diese Atomistik gewaltsam um zur scheinbaren Begründung eines zwar übertragenen, aber eben durch die Uebertragung nach seiner Meinung absolut gewordenen Herrscherrechtes. Schon Milton zeigte, dass sich diese Gründe geradezu in's Gegentheil verkehren lassen. In der lichtvollen Auseinandersetzung des Verfassers vermissen wir nur die stärkere Hervorhebung der materialistischen Grundlage der Philosophie des Hobbes, womit er über Bacon's Tendenzen weit hinausging. Der religionsfeindliche, gemüthlose Absolutismus des Hobbes hat etwas um so Grauenvolleres, je mehr er widernatürlich auf die atomistische Auffasung des Staates gebaut ist.

Auch Spinoza (1632 — 1677) kommt, wie der Verf. zeigt, über die atomistische Auffassung des Staates nicht hinaus, indem auch er den Staat und die Staatsgewalt auf den Vertrag der Einzelnen baut. Aber er geht doch ungleich tiefer als Hobbes und gibt der Vertragstheorie eine Wendung, die weit mehr auf Milton's Ideen innerhalb gewisser Grenzen (denn in den metaphysischen Fragen würde Milton den Weg des Theismus gegangen sein) hinauslief, und durch welche er bis auf einen gewissen Punkt positiv fördernd in den Entwickelungsgang der Wissenschaft des Staatsrechts eingegriffen hat. Denn so unbefriedigend seine Metaphysik und seine Ethik ist, so sehr sein Rechtsbegriff ein nur mechanischer (weder organischer, noch sittlicher) Begriff ist, so kann es doch als ein wesentlicher Gewinn der Wissenschaft betrachtet werden, wie auch der Verf. mit Recht bemerklich macht, dass der Zweck des Staates von Spinoza als die Freiheit erkannt wurde.

Im vierten Capitel treffen wir auf deutsche Staats- und Rechtsgelehrte des siebenzehnten Jahrhunderts: Samuel Pufendorf, Alberti, Seckendorf, Leibniz.

Hier erwirbt sich nun der Verfasser mit gewichtigen Gründen das Verdienst, der in der neueren Zeit eingerissenen Unterschätzung Pufendorf's entgegenzutreten und ihn schon durch seine unter dem Namen Severinus de Monzambano erschienene Schrift:

de Statu Imperii Germanici (1667), als einen genialen Kopf erscheinen zu lassen. Er erinnert mit Recht, dass die öffentliche Meinung seiner Zeit Pufendorf sehr hoch gestellt habe, dass seine Schriften zahlreiche Verehrer gefunden hätten und dass durch sein Vorbild Thomasius begeistert worden sei. Licht- und Schattenseite der Lehre Pufendorf's beleuchtet der Verf. vortrefflich und zeigt, wie durch den von ihm angefachten Streit in Deutschland der Sieg der Wissenschaft des Naturrechts in ihrer Unabhängigkeit von dem kirchlichen Lehrbegriff entschieden wurde. Alberti und Seckendorf konnten, jener mit seinem orthodoxen Compendium, dieser mit seinem Christenstaat, dagegen nicht aufkommen. Mit Recht bedauert der Verf., dass der grosse Leibniz seine Ideen über die Staatswissenschaft nicht in einem systematischen Ganzen dargelegt, sondern nur gelegentlich seine Ansichten eher angedeutet als tiefer begründet und schärfer begrenzt hat. So sehr nun der Verf. alle wesentlichen Gesichtspunkte der staatswissenschaftlichen Lehren des Leibniz in seine eingehende Darstellung verwebt, so hätte doch unseres Erachtens die Bedeutung des Leibnizischen Grundgedankens einer philosophisch theokratischen Begründung des Staatsrechtes und alles Rechtes tiefer gewürdigt werden sollen, in welcher Leibniz für alle weitere Entwickelung der Rechts- und Staatsphilosophie das allein richtige und gründliche Princip aufgezeigt hat, wenn er auch den Unterschied der menschlichen und der göttlichen Gerechtigkeit noch nicht scharf genug entwickelt haben mag. Daher erscheint uns auch heute eine ganz erschöpfende Darstellung und Beurtheilung der Rechts- und Staatsphilosophie des Leibniz im Zusammenhang mit den Principien seines gesammten philosophischen Systems noch immer ein dringendes Bedürfniss.

Im fünften Capitel werden uns das Zeitalter Ludwig's XIV. und die zweite englische Revolution, dann die Lehren Fénélon's, Bossuet's und John Locke's vorgeführt.

Die Beziehung und der Unterschied der absolutistischen Praxis des Königs von Frankreich und des theoretischen Absolutismus des Hobbes werden lichtvoll auseinandergesetzt. Scharf tritt der Unterschied der sittlichen Lehren des edlen Fénélon und des hierarchisch-absolutistischen Bossuet hervor. Der Verf. zeigt zur Genüge, wie das Zeitalter Ludwig's XIV. der Entwickelung der Staatswissenschaft nicht günstig war und wie „die autoritätsselige Gebundenheit des politischen Denkens“ auf dem Continent in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts unvermindert fortdauerte. Mit um so grösserem Interesse wenden wir uns seiner Darstellung der staatsphilosophischen Lehren John Locke's (1632 — 1704) zu,

der in England mit der zweiten Revolution schon früher eine Wendung zu freieren Ideen einleitete. Es ist bekannt, wie tief Locke's Briefe über die Toleranz eingewirkt haben. Wenn er auch über die atomistische Auffassung des Staates nicht hinaus kam und so sehr wie seine antiabsolutistischen Vorgänger den Staat aus dem Vertrage hervorgehen liess, so darf man nicht übersehen, dass in diesem ganzen Zeitalter diese einseitige Auffassung durch den herrschenden Absolutismus provocirt war. Man glaubte nur in dieser Lehre eine kräftige Waffe gegen den Absolutismus finden zu können und hatte sich überhaupt noch nicht über die blosse Verstandesauffassung zur Vernunftauffassung, welche die des Verstandes erst vollendet, zu erheben vermocht. Wir folgen dem Verfasser nicht weiter in seine lehrreichen Darlegungen der Theorie Locke's und seine scharfsinnigen Bemerkungen über dieselbe, indem wir nur noch bemerken, dass Locke für die nächste Folgezeit sehr folgenreich geworden ist.

Das sechste Capitel ist Christian Thomasius und Christian Wolff gewidmet. Das Lehren und Wirken des Thomasius wird eingehend und lichtvoll erörtert. Die hohe Bedeutung des Mannes tritt überall in heller Beleuchtung hervor, und wir zögern nicht, mit dem Verf. anzuerkennen, dass Thomasius in mancher Hinsicht dem Verständniss seiner Zeitgenossen vorausgeeilt ist. Selbst der Behauptung wollen wir nicht widersprechen, dass Thomasius an speculativem Talent und an geistigem Ueberblick weit hinter Leibniz zurücksteht, dass aber seine Verdienste um die Humanität und um die Rechtswissenschaft dennoch grösser sind als die des berühmten Philosophen. Denn dies widerspricht nicht unserer Behauptung, dass Leibniz in der Begründung der obersten Principien der gesammten praktischen Philosophie alle seine Vorgänger und nächsten Nachfolger weit übertroffen habe, wenn er es auch an der systematischen Ausführung seiner tiefsinnigen Ideen hat fehlen lassen. Ebenso wenig können wir dem Verf. widersprechen, wenn er behauptet, dass die Theorie der deutschen Universitäten dem Thomasius nicht zu folgen wagte, sondern nach ihm eher wieder mehr in die früheren Anschauungen zurücksank. Ohne Frage durfte der Verf. diese Behauptung selbst auf den berühmtesten Lehrer der Moralphilosophie und des Naturrechts in der nächstfolgenden Generation, auf Christian Wolff ausdehnen sammt seinem Anhang. Um sich einen Begriff von der Bedeutung des hervorragenden Mannes zu machen, möge man nur die Folgen beachten, welche sein kühner Muth hatte, zuerst die deutsche Sprache auf den Lehrstuhl gebracht zu haben, dass er die erste gelehrte Zeitschrift in Deutschland gründete und damit der Begründer der deutschen Journalistik wurde,

dass er in dem Mangel der Freiheit des Denkens die Ursache der Langsamkeit der Fortschritte der Wissenschaft in Deutschland nachwies, dass er das Unrecht zeigte, die Ketzerei von Staatswegen als strafbares Verbrechen zu behandeln, dass er durch seine Disputation „vom Verbrechen der Zauberei" dem Unfug der Hexenprocesse entgegentrat und dadurch viel dazu beitrug, den Aberglauben zurückzudrängen, und dass er nicht ohne Erfolg die Tortur bekämpfte, wenn es auch noch über ein Jahrhundert dauerte, bis diese Barbarei gänzlich aus dem Strafprocess verbannt wurde. Nicht minder gross sind die Verdienste des Thomasius in den Untersuchungen über die letzten Gründe des Rechtes und des Staates. Unter seinen Vorgängern hatte wohl Locke und Pufendorf den meisten Einfluss auf ihn. Aber mit Recht bemerkt der Verf., dass er in einigen Beziehungen eine neue Stellung einnahm und die Lehre des Pufendorf ergänzte. Wiewohl auch er noch den Staat auf Vertrag gründet, so durchbricht er doch bereits diese Vorstellung durch die bestimmte Verwerfung des Satzes, dass alles Recht ursprünglich von den Verträgen komme. Er erkennt angeborene Rechte an und zeigt, dass der Vertrag nur insofern rechtsverbindlich wirke, als derselbe eine Rechtsnorm voraussetze und beachte, welche schon ohne Vertrag dem Naturrecht, dem Völkerrecht oder dem bürgerlichen Rechte angehöre. Der Verf. lässt nicht unbemerkt, dass die Verfolgung dieses Gedankens in seine weiteren Consequenzen es als Irrthum erscheinen lassen musste, dass der Staat das Produkt des Vertrags seiner Bürger sei. So hatte Thomasius schon die Philosophie des Rechtes und des Staates dicht an die Schwelle der organischen Auffassung hingeführt. Muss man auch dem Verf. die Behauptung einräumen, dass der Rechtsbegriff des Thomasius in wesentlichen Beziehungen theils lückenhaft, theils unrichtig ist — was derselbe in einigen Punkten nachweist —, so muss man ihm doch auch vollkommen beipflichten, wenn er von ihm in folgenden Worten rühmt: „Aber trotz alle dem hat sich Thomasius auch um die Erkenntniss des Rechtsbegriffes ein grosses Verdienst durch seine Untersuchung erworben, und die beiden grossen Wahrheiten, dass alles (menschliche) Recht eine äussere Ordnung sei und dass das innere Seelenleben für sich nur der Moral im engeren Sinne, aber nicht dem Rechte angehöre, also auch nicht von der Rechtsautorität beherrscht werde, haben durch dieselbe eine neue Beleuchtung und Bekräftigung erfahren, für welche die späteren Geschlechter ihm dankbar zu sein Ursache haben. Auch die völlige Ausscheidung des göttlichen Rechts im Sinne der Theologen aus der Rechtswissenschaft und die gänzliche Befreiung der Vernunftlehre von der

Glaubensautorität ist ein wichtiger Fortschritt seiner reiferen Studien, den man um so höher schätzen muss, als Thomasius in seinem Herzen an die Autorität glaubte, die er aus logischen Gründen aus seiner Wissenschaft verwies, und als vor und nach ihm die Vermengung der religiösen und der philosophischen Doktrinen die Arbeiten der Wissenschaft zu stören und zu verderben pflegte."

In der Darstellung der Rechts- und Staatslehre Christian Wolff's hält sich der Verf. frei von der in der neueren Zeit beliebten Unterschätzung dieses Philosophen, wiewohl ihm jene seine gedehnte Breite der Darstellung, jene ermüdende Weitschweifigkeit und unersättliche Entwickelungs- und Klarmachungslust bis zur Trivialität nicht unbekannt sind, von denen abgestossen Schelling ihn einen Philosophen langweiligen Andenkens genannt hat. In der That ist etwas Chinesisch-Mandarinenhaftes in seinen weitläufigen Schriften, welches sie der heutigen Zeit ungeniessbar macht. Was wohlmeinende nüchterne Verständigkeit ohne Genialität zu erreichen vermag, das hat Wolff nahezu erreicht und die Wirkung seiner Schriften auch auf die Dauer nur durch die ermüdende Breite schwer beeinträchtigt. An Klarheit, die nur zu oft bis zur Trivialität hinabsteigt, hat es ihm nicht leicht Einer zuvorgethan, und noch heute ist viel mit Geduld aus seinen Schriften zu lernen und von ihren Pedanterien befreit für tiefere Forschung zu verwerthen. Er verschmolz Leibniz und Thomasius, ohne doch andere Vorgänger zu vernachlässigen. Jenen zwar verwässerte er, während er diesen wenigstens in einigen Punkten weiter führte. Bekanntlich hat Wolff, wie auch der Verfasser bemerkt, seine Ansichten über das Naturrecht in seiner demonstrativen Methode ausführlich in neun dickleibigen Quartbänden, welche damals wiederholt gedruckt worden sind, aber heute von Niemandem mehr gelesen, von Wenigen gelegentlich nachgeschlagen werden, dargestellt und dann nochmals in einem kurzen Auszug, den Institutiones Juris naturae et gentium (1740) summarisch wiederholt, und ausserdem noch in seiner ersten Hallischen Periode „vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen“ oder ein Buch über „die Politik“ geschrieben. Der Verf. legt seiner Darstellung nur den ersten Band des grösseren Werkes, in welchem die angeborenen Pflichten und Rechte erklärt und damit die Fundamente des Naturrechts gelegt werden, und den achten Band, der das öffentliche Recht enthält, zu Grunde. Diese Darstellung der Wolff'schen Rechts- und Staatslehre ist durchgängig gerecht und die Verdienste Wolff's anerkennend. Wenn er auch mit Recht zugibt, dass der Hauptstamm der von Wolff aufgestellten Sätze nicht neu entdeckte

Wahrheiten gewesen sind, so findet er doch begreiflich, dass die merkwürdig klare und principielle Aussprache und Verkündigung derselben einen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen machte, dass sie dem neuen Zeitgeist entsprachen, und dass es ziemlich dieselben Lehren gewesen sind, welche einige Jahre später in J. J. Rousseau einen energischen Propheten erhielten. Der Verf. lässt nicht unbemerkt, dass Wolff, wie Thomasius, als ein liberaler Vorkämpfer einer neuen Zeit von der vorwärts strebenden Jugend hochgeachtet ward und dass er trotz seiner pedantisch-eitlen Breite in der Entwickelungsgeschichte des modernen Geistes eine einflussreiche Stelle einnahm, auch weit über Deutschland hinaus wirkte, indem seine Lehre nach Holland, Neapel und Frankreich verpflanzt wurde, während sie auf den deutschen Universitäten und in Oesterreich zu einer bis auf Kant wenig bestrittenen Herrschaft gelangt war.

Das siebente Capitel ist Friedrich dem Grossen von Preussen gewidmet. Welch ein Uebergang: von Chr. Wolff auf Friedrich den Grossen! Und doch ist er gerechtfertigt. Wie kommt Friedrich d. Gr. in die Gesellschaft der Staatsrechtslehrer? Darüber gibt uns der Verf. genügende Auskunft. Die Würdigung Friedrichs d. Gr. als Staatsrechtslehrers ist ein Glanzpunkt seines Werkes. Mit vollem Rechte behauptet der Verf., die staatswissenschaftliche Bedeutung Friedrichs d. Gr. sei verhältnissmässig nur wenig bekannt und wurde selbst von den Männern des Fachs nur wenig gewürdigt. Dass er gerade der erste und vornehmste Repräsentant der modernen Staatsidee sei, können wir nicht mit dem Verf. behaupten, dass er aber einer der genialsten unter denselben sei, räumen wir willig ein. Merkwürdigerweise sind es dieselben beiden Männer, die vorzugsweise auf Wolff wirkten, und die auch Friedrich d. Gr. am höchsten verehrte, Leibniz und Thomasius — ausser ihnen am meisten noch Locke; — und doch wie verschieden erscheinen Wolff und Friedrich d. Gr. als Staatsrechtslehrer! Der Verf. zeigt sehr gut, dass für Friedrich der Ausgangspunkt seiner staatswissenschaftlichen Forschungen die Frage über die Natur des fürstlichen Rechts und Berufs gewesen ist. Er weist nach, dass Friedrich schon als 26jähriger junger Mann in seinen Bemerkungen über den gegenwärtigen Zustand des europäischen Staatswesens (Oeuvres VIII.) über die Hauptfrage mit sich in's Reine gekommen war. In dieser Schrift äussert Friedrich d. Gr. unter Anderem: „Die meisten Fürsten leben in dem Wahne, dass Gott aus besonderer Aufmerksamkeit für ihre Grösse, ihr Glück und ihren Stolz die Menge der Menschen um ihretwillen geschaffen und ihrer Obhut anvertraut habe, und dass ihre Unterthanen die Bestimmung haben, die Werkzeuge und die Diener ihrer

regellosen Leidenschaften zu sein. Wenn das Princip falsch ist, so werden auch die Folgerungen aus demselben fehlerhaft sein. . . . . Würden die Fürsten diese Irrthümer abwerfen und auf den Ursprung ihres Berufes zurückgehen, so würden sie wahrnehmen, dass der Rang, auf den sie so eifersüchtig sind, und ihre Erhebung lediglich das Werk der Völker ist, dass die Tausende von Menschen, die ihnen anvertraut sind, sich keineswegs einem einzigen Menschen als Sclaven ergeben haben, um ihn gefürchteter und mächtiger zu machen, dass sie sich nicht einem Mitbürger unterworfen haben, um die Märtyrer seiner Launen und das Spielzeug seiner Willkür zu werden, sondern dass sie den unter ihnen erwählt haben, dem sie vertraut haben, dass er gerechter als ein anderer regieren und ihnen am besten wie ein Vater dienen werde; den wohlwollendsten, damit er ihre Noth lindere; den weisesten, damit er sie vor verderblichen Kriegen bewahre; endlich den fähigsten, um den Staatskörper zu repräsentiren, dessen höchste Macht den Gesetzen und der Gerechtigkeit zur Stütze diene, nicht aber ein Mittel werde, um ungestraft Missethaten zu begehen und Tyrannei zu üben."

Friedrich d. Gr. ist hier in seinen freisinnigen Grundsätzen wohl auch nicht über die Vertragstheorie hinausgekommen, doch ist es ihm eigentlich nicht um diese Theorie zu thun, sondern um die richtige Erkenntniss des Fürstenberufs, welche er in der That hiemit gewonnen hat. Als des Königs bedeutendste politische Schrift bezeichnet der Verf. richtig den etwas später erschienenen Antimachiavelli. Man kann dem Verf. nur beipflichten, wenn er diese Schrift ungleich höher stellt, als sie von den Staatslehrern unserer Zeit gestellt zu werden pflegt. Diese klugen gelehrten Herren thun sich mehr als billig darauf zu gut, dass sie den Charakter Machiavelli's und die Tendenz seiner ebenso berüchtigten als berühmten Schrift: Der Fürst, richtiger beurtheilen, als dies Friedrich dem Grossen möglich gewesen ist. Aber bei dieser richtigeren Erkenntniss der Umstände und Beweggründe, aus welchen das Buch vom Fürsten hervorgegangen ist, verlieren sie mehr als recht ist die Frage aus den Augen: welcher Wahrheitsgehalt wohnt dem Buche vom Fürsten ein? und welche Folgen und Wirkungen konnten und mussten aus ihm für die Theorie und Praxis des Staatslebens hervorgehen und welche sind faktisch aus ihm hervorgegangen? Alle „Rettungen" Machiavelli's sind und bleiben mehr oder minder hinkend, im Grunde also misslungen, und widerlegen nicht, was der Verfasser in den Worten ausdrückt: „Noch immer behauptete (zu König Friedrich's Zeiten) Machiavelli's Schrift über das „Fürstenthum" in den höchsten Kreisen der Fürsten und ihrer Minister eine

Autorität, wie keine andere Lehre der Politik. Den absolutistischen Neigungen der Zeit sagte sie vollständig zu. Man verleugnete sie wohl etwa aus religiösen Scrupeln, aber insgeheim las man sie doch mit Vergnügen, und befolgte sie in der Praxis, so gut man es verstand." Man hat keinen sonderlichen Grund, sich darüber zu betrüben, dass Friedrich d. Gr. weder den Beruf empfand, noch Zeit dazu hatte, gelehrt zu untersuchen, welche Entschuldigungen sich für Machiavelli etwa auffinden liessen, um das Maass seiner Schuld mit möglichster Billigkeit abzuwägen, wohl aber hat man sehr viel Grund, sich darüber zu freuen, dass des hochbegabten und thatkräftigen Königs sittliches Gefühl wider das verlockende Buch sich heftig empörte. Der tödtliche Hass, den der Verf. ihm gegen Machiavelli zuschreibt, galt doch ziemlich sicher nicht sowohl der Person, als den aufgestellten Grundsätzen, wenn er auch wohl aus den bösartigen Wirkungen der Schrift auf die Natur ihres Autors zurückschliessen mochte. Einen Heiligen, wenn es ihm auch um einen solchen nicht gerade zu thun sein mochte, konnte er jedenfalls nicht in ihm erblicken, und was man auch zur Milderung des Urtheils über Machiavelli mag beibringen können, namentlich seine glühende Vaterlandsliebe, so gehörte doch mindestens, wenn denn doch Ruchlosigkeit nicht vorausgesetzt werden soll, ein ungeheurer sittlicher Leichtsinn dazu, eine Schrift von solchen wenn auch nur angeblich ausnahmsweise anzuwendenden Grundsätzen in die Welt hinauszuschleudern. Die Praxis solcher Grundsätze ist wie jedes schlechte Beispiel sehr schlimm und kann nur verderbliche Wirkungen haben. Aber wir behaupten, dass die Aufstellung einer Theorie solcher schlechten Praxis, da die letztere möglicherweise nur vorübergehend sein oder zuletzt herzlich bereut werden kann, noch viel schlimmer und verderblicher sein muss, weil sie sich für Wahrheit ausgibt, für eine durch langes und redliches Nachdenken gewonnene Ueberzeugung, und durch diesen Schein den Verstand und den Willen der Menschen besticht, in die Irre führt und verdirbt. Es offenbart daher eine edle Gesinnung, wenn Friedrich d. Gr. es als die ruhmvolle Aufgabe eines politischen Denkers, wie der Verf. sagt, betrachtete, die Welt von dem vergifteten Hauche dieser Pest zu befreien. Wenn auch der Verf. die Ausfälle des königlichen Politikers gegen Machiavelli für übertrieben und nicht ganz gerecht findet, so erkennt er es doch willig an, dass es nöthig und nützlich war, dass ein Staatsmann von erstem Rang es unternahm, die Lehre der Politik von dem Schmutz des Lasters und der Verdorbenheit zu reinigen (also doch!), womit der Gedanke und die Schrift Machiavelli's noch befleckt war. Er hält es mit für eine Folge des

Antimachiavelli, dass die schlechte Seite des Machiavellismus in der Politik sich in unserer Zeit nicht mehr so schamlos vor der Welt zeigen kann, wie im sechzehnten Jahrhundert, und mit Fug und Recht bemerkt er: „Die offenen Verbrechen der Mächtigen, welche damals überall Nachsicht fanden, würden heute eine allgemeine Entrüstung hervorrufen, welcher der Mächtigste nicht zu widerstehen vermöchte. Aber so lange noch auch in der modernen praktischen Politik so viel heimlicher und listiger Machiavellismus geübt wird, so lange ist die Polemik des Antimachiavelli nicht überflüssig geworden."

Um es zu begreifen und im Grunde gerechtfertigt zu finden, dass der geniale, von edlen Gesinnungen beseelte König den Autor des Fürsten als moralisches Ungeheuer, als specifischen Lehrer des Verbrechens, als den schändlichsten und verworfensten der Menschen, den Begünstiger jeder Tyrannei bezeichnete, muss man in das Auge fassen, dass die gesammte Schrift vom Fürsten vom Anfang bis zum Ende eine jedes sittlichen Princips entbehrende politische Klugheitslehre ist, welche Wahrheit und Tugend, wie Lüge, Verbrechen und Laster, der Nützlichkeit zum Zwecke der Behauptung der Herrschaft unterordnet und nicht bloss den schändlichsten Verrath und die scheusslichsten Verbrechen zulässt, sondern selbst empfiehlt, wenn sie zu dem angegebenen Zwecke zu führen scheinen. Zuletzt sollen zwar alle diese Lehren dem Zwecke der Befreiung des Vaterlandes dienen und hierin haben Viele eine Entschuldigung des Verfassers der Schrift vom Fürsten finden wollen; allein eine Vaterlandsliebe, die solche Mittel nicht scheut, ist keine Tugend mehr, sondern eine blinde Leidenschaft, eine aller Sittlichkeit bare Thorheit. Wie weit Machiavelli in der Verleugnung jeder ethischen Anforderung geht, mag man daraus ersehen, dass er dem Eroberer (und das Erobern ist ihm etwas ganz Erlaubtes, ja weil es Kraft und Muth beweist etwas Rühmliches) als nothwendig hinstellt, also empfiehlt, die Familie des früheren Fürsten, wie auch immer, zu vertilgen, den Leuten entweder schön zu thun oder den Garaus zu machen. Um ein erobertes Land zu behaupten, gibt es ihm kein sichereres Mittel, als es zu ruiniren; der Fürst, ob Eroberer oder nicht, muss sich eine Stellung zu geben wissen, dass, wenn das Volk etwa nicht mehr glauben sollte, er es durch Gewalt zum Glauben zwingen kann. Es ist ganz in der Ordnung, wenn der Fürst diejenigen aus dem Wege räumt, welche vermöge ihrer natürlichen Stellung eifersüchtig auf ihn sein mussten. Männer, welche so gehandelt haben, sind ihm hohe Vorbilder. Machiavelli weiss bessere Lehren einem neuen Fürsten nicht zu geben, als das Vor-

bild der Thaten des Cäsar Borgia, Herzog von Valentinois genannt. Nach ihm that dieser Emporkömmling, welchen die Geschichte mit Recht als eines der grössten Ungeheuer seiner verdorbenen Zeit gebrandmarkt hat, Alles, was ein verständiger, thatkräftiger Mann thun muss, um festen Fuss zu fassen in den Staaten, die fremde Waffen und fremdes Glück ihm zuführten. Seine zum Theil meineidigen Hinrichtungen, die Ermordung seines Bruders, seine treulosen Hinschlächtereien geben ihm keinen Anstoss. Besonders „nachahmungswürdig“ ist ihm das Verfahren gegen einen seiner Gouverneure, welches Machiavelli mit folgenden der Eiskälte eines Spinoza würdigen Worten erzählt: „Da diese Seite (der Handlungen C. Borgia's) sehr merkwürdig und nachahmungswürdig ist, so muss ich dabei noch verweilen. Nachdem der Herzog (C. B.) die Romagna genommen und sich überzeugt hatte, dass sie zuvor von unmächtigen Fürsten beherrscht war, welche ihre Unterthanen eher ausgeplündert, als in Zucht und Ordnung gehalten, und ihnen vielmehr Veranlassung zum Unfrieden als zum Frieden gegeben hatten, so dass jenes Land voll von Diebereien, Raubanfällen und Ausschweifungen jeder Art war, so hielt derselbe, um sie zur Einigkeit und zum Gehorsam gegen den fürstlichen Arm wieder zu bringen, für nothwendig, ihnen eine gute Verwaltung zu geben. Er setzte über sie Messer Remiro d'Orio, einen grausamen und rasch handelnden Mann, den er mit der ausgedehntesten Macht bekleidete. Dieser stellte dort bald Friede und Einigkeit her, und gewann für sich selbst das grösste Ansehen. Darauf vermeinte der Herzog, so ausserordentliches Ansehen sei nicht ganz gerathen, da es leicht verhasst werden könnte. In der Mitte des Landes setzte er sofort ein Gericht für bürgerliche Rechtsstreitigkeiten ein, mit einem ausgezeichneten Vorstande, jede Stadt hatte dort ihren Anwalt. Da er wohl wusste, dass die jüngst vorausgegangenen Unmenschlichkeiten einigen Hass gegen Remiro d'Orio erzeugt hatten, so wollte er, um die Gemüther des Volkes wieder gut zu stimmen und für sich ganz zu gewinnen, darthun, dass, wenn etwelche Grausamkeit vorgefallen war, sie nicht auf seine Rechnung käme, sondern auf die rohe Natur seines Beamten. Er nahm darob die Gelegenheit wahr, und liess ihn eines Morgens auf dem öffentlichen Platze zu Cesena in zwei Stücke hauen, und daneben ein Stück Holz und ein blutiges Messer legen. Dies grausame Schauspiel stellte das Volk für lange Zeit hinaus zufrieden, erfüllte es mit stummem Entsetzen.“

Diese Belege, welche noch sehr stark vermehrt werden könnten, mögen es verständlich machen, wie Friedrich der Grosse in Machiavelli ein moralisches Ungeheuer finden konnte, mit welcher Be-

zeichnung er vielleicht Machiavelli nicht so ruchloser Handlungen, wohl aber der Billigung und Empfehlung solcher Handlungen beschuldigen wollte.

Wenn nun der Verf. erklärt, der positive Inhalt des Antimachiavelli sei von höherem Werthe als seine polemische Kritik, die er für theilweise übertrieben hält, was wir kaum finden können, so kann man nicht überrascht sein, ihn äussern zu sehen, man finde im Innern der stachlichen Schale der Schrift des genialen Königs eine köstliche und schmackhafte Frucht, welche dem politischen Geiste zu vortrefflicher Nahrung diene. Zwar kann uns das Lob des Verfassers für den Antimachiavell, dass er an fruchtbaren politischen Wahrheiten unzweifelhaft viel reicher als der Fürst des Machiavell sei, keinen besonderen Eindruck machen. Denn dazu würde nach unserer Meinung nicht viel gehören, so hoch man auch den angeblichen Verstand und Scharfsinn der letzteren Schrift rühmen möge. Die politischen W a h r h e i t e n, die sie wirklich lehrt, sind ziemlich unbedeutend, nur die Darstellung ist bewundernswerth, die darin sich zeigende Geschichtskenntniss achtunggebietend und die Entschlossenheit, womit das Ganze entworfen ist, verräth einen Geist von ungewöhnlicher Begabung und Willenskraft, der aber auf falsche und verderbliche Wege gerathen ist. Eher legen wir Werth darauf, dass der Verf. den Antimachiavell in der Klarheit des Ausdrucks und in den Reizen der Sprache der Schrift des Florentiners ebenbürtig, an logischer Schärfe ihr mindestens gleich anerkennt. Wichtig und bedeutsam aber erscheint uns die Erkenntniss des Verfassers, dass die Schrift des grossen Königs und Schriftstellers sich hoch über die Anschauungsweise seiner Zeit, wenigstens die des europäischen Continents erhebe. Er zeigt dies nun vor Allem in der Art, wie Friedrich d. Gr. der Idee des Patrimonialfürstenthums entgegentritt und ihr die Idee des Volksfürstenthums gegenüber stellt.

Wenn auch der Ausdruck Friedrich's noch zu sehr an die Vertragstheorie erinnert, so ist doch der Kern seines Gedankens die grosse Wahrheit des modernen Staatsrechts: „Fürst und Volk stehen sich nicht entgegen wie Hammer und Ambos. Der Fürst gehört zum Volke, an dessen Spitze er steht. Es gibt kein Fürstenrecht ausser dem Staate und über dem Staate, sondern nur in dem Staate, bedingt durch den Staat. Fürstenrecht und Fürstenpflicht ist Staatsrecht und Staatspflicht. Fürstenthum ist Staatsdienst.“

Um diesen grossen, tiefen und herrlichen Gedanken in sein volles ungetrübtes Licht treten zu lassen, hätte Friedrich, wie auch der Verf. bemerkt, den Unterschied zwischen dem Fürsten und den übrigen eigentlichen Staatsdienern klarer und stärker hervorheben

sollen, um ihn nicht der Missdeutung der atomistischen Staatstheorie auszusetzen.

In der That erhielt von dieser Idee aus alles Andere in Friedrichs Staatsanschauung sein Licht. Der Verf. zeigt vortrefflich, wie die sittlich - politische Idee: „Fürstenthum ist Staatsdienst" nach allen Richtungen und in den mannigfaltigsten Anwendungen die ganze Staatslehre Friedrich's bestimmt und veredelt. Die durchgeführte Vergleichung der Lehren Friedrich's mit denen Machiavelli's lässt jene im hellsten Lichte erscheinen. Der König hatte sich zu der Einsicht in die organische Natur des Staates erhoben und seine Folgerungen begegnen sich in dieser ihm selbstverständlichen Anschauung, darum ist ihm auch der Gedanke der staatlichen Lebensentwickelung nicht fremd. Der Missbrauch der Religion zu Staatszwecken war ihm zuwider, und durch ihn wurde der Grundsatz der religiösen Bekenntnissfreiheit zuerst in Europa zu einem bewussten Staatsgesetz erhoben. In der Schrift seines höheren Lebensalters: „Versuch über die Regierungsformen und über die Pflichten der Souveräne" argumentirte Friedrich aus derselben Einsicht in die organische Natur des Staates. Weshalb Friedrich der Grosse die absolute Monarchie nicht in die repräsentative, auf welche ihn seine Theorie hinwies, umgestaltete, erklärt der Verf. mit Recht aus seiner Ueberzeugung, dass Preussen noch einer diktatorischen Gewalt bedürfe, und weist darauf hin, dass er sein Volk durch die bürgerliche und religiöse Freiheit zur politischen Freiheit erzogen habe.

Das achte Capitel umfasst J. B. Vico, Montesquieu, die deutschen Classiker, Herder und Filangieri. Vico (geb. zu Neapel 1668, gest. 1744) hätte eigentlich seine Stelle vor Friedrich dem Grossen einnehmen sollen, aber weil er zunächst als Vorläufer Montesquieu's und Herder's erscheint, hat ihm der Verfasser seine Stelle unmittelbar vor diesen beiden angewiesen. Sowohl Vico als Montesquieu ist eingehend behandelt und treffend charakterisirt. Vico's Streben wird richtig als die Verbindung der Philosophie mit der Geschichte dargestellt. Die Idee einer Philosophie der Geschichte tritt bei ihm deutlicher hervor, und wir sehen ihn bereits die Idee der Weltalter, deren ihm drei sind: das göttliche, das heroische und das menschliche, verfolgen. Den theologischen Charakter der ganzen Rechts- und Staatslehre Vico's hebt der Verf. hinlänglich hervor, übersieht aber nicht, dass sie sich doch von der theologisirenden Richtung sowohl des Mittelalters als mancher Späteren sehr erheblich unterscheidet. „Sie verhält sich," bemerkt er richtig, „weder feindlich gegen die Geschichte der Völker, noch verachtet sie den philosophischen Gedanken. Vielmehr sieht sie gerade

in der menschlichen Erforschung der Ideen, welche aus dem göttlichen Geiste stammen und die Geschichte bewegen, die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft. Obwohl sie daran festhält, dass auch das Recht dem Menschen ursprünglich von Gott komme und zu Gott führe, und obwohl sie keinen Augenblick sich von dem beruhigenden Glauben an die göttliche Weltregierung entfernt, will sie doch nicht die entwickelten Staatenzustände in die eigentliche (hierarchische) Theokratie zurückführen und erkennt den Fortschritt der menschlichen Entwickelung an. Der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts, den unser Lessing so herrlich entfaltet hat, ist dem Keime nach schon in der Wissenschaft Vico's zu finden. Immer aber bleibt Vico, ein so tiefer Denker und ein so scharfblickender Geschichtsforscher er ist, geistig insofern gebunden, als er sich nicht traut, volle menschliche Geistesfreiheit des mündig gewordenen Sohnes zu üben, der sich in relativer Selbstständigkeit auch dem ewigen Vater gegenüberstellt und gerade dadurch seinen höchsten Beruf erfüllt. Er wagt sich nicht aus dem väterlichen Hause heraus und löst seine Schritte nicht ab von dem Lande der geoffenbarten Religion. Das Recht erscheint ihm daher, obwohl er es als ein vermitteltes menschliches erklärt, zu sehr und immer als ein göttliches, so dass sein menschlicher Werth und seine menschliche Beschränkung nicht zu voller Klarheit gelangen können.

Wir billigen diese Kritik unsererseits nur insoweit, als wir anerkennen, dass die Philosophie nicht Lehren unmittelbar aus der Offenbarung entnehmen, sondern alle ihre Lehren aus sich, ihren eigenen Principien schöpfen soll. Hat sie dies aber wirklich gethan und es findet sich, dass sie mit der Offenbarungslehre übereinstimmen, so verliert ihr wissenschaftlicher Werth dadurch mindestens nicht, ja er wird beziehungsweise für die Menschen dadurch nur noch erhöht. Sollte hier Vico ein Tadel treffen, so müsste gezeigt sein, dass er nicht alle seine Lehren rein philosophisch begründet und abgeleitet habe. Wie weit die Freiheit seines Geistes ging, würde sich wohl am klarsten aus seiner theoretischen und praktischen Stellung zur Hierarchie ergeben haben: ein Thema, das der Verf. nur anstreift. Ebenso lehrreich als gerecht in Vertheilung von Licht und Schatten zeigt sich die Darstellung und Beurtheilung der einflussreichen Lehren Montesquieu's (1689 — 1755), der als Fortsetzer und Weiterbildner Vico's wie Bodin's angesehen werden kann. Jenem an Tiefe, diesem an Gelehrsamkeit nicht gleich, übertrifft er sie doch an politischem Blick und so ausserordentlich an Formgewandtheit und Darstellungsgabe, dass sich hieraus, wiewohl allerdings im Zusammenhang mit seiner Fortschritt-Tendenz in Auf-

stellung der constitutionellen Monarchie und der politischen Freiheit überhaupt, der enorme Erfolg seines Werkes: Der Geist der Gesetze, erklärt, welches nach dem Verf. zuerst 1748 erschienen, in anderthalb Jahren 22 Auflagen nöthig machte. Der Verf. lässt nicht unbemerkt, dass das geistreiche Werk mehr eine Darstellung der Politik als des Staatsrechts ist, und erwähnt des Ausspruchs Montesquieu's, dass zwar die Ideen der freien Staatsordnung zuerst von den Engländern ausgebildet worden, aber germanischen Ursprungs seien. „Wenn man das bewundernswürdige Werk von Tacitus, sind Montesquieu's Worte, über die Sitten der Germanen liest, so wird man sehen, dass die Engländer von ihnen die Idee ihrer politischen Verfassung bekommen haben. Dieses schöne System ist in den deutschen Wäldern zuerst erfunden worden." Der Verf. stellt sich der Verspottung dieser Worte entgegen, indem er näher ausführt, dass ihr Kern volle Wahrheit enthalte.

Indem nun der Verf. zu Herder übergeht und diesen genialen Forscher als Vico und Montesquieu ebenbürtig erachtet, flicht er passend eine Schilderung der Wirkungen der deutschen Classiker auf die deutsche Nation ein und zeigt in kurzer Uebersicht, was sie einem Lessing, Wieland, Klopstock, Göthe und Schiller zu danken hat. Dann entwirft er uns ein gelungenes Bild von den ahnungsreichen Ideen Herder's, welche schon durch den Grundzug des Princips der Humanität eine wesentliche Bedeutung für die Weiterentwicklung der Staatswissenschaft und Politik haben. Er hebt anerkennend hervor, wie Herder an der Erweckung des nationalen Gemeingeistes in Deutschland bis in sein höheres Alter arbeitete, die Hoffnung weckte, dass der deutschen Nation noch eine glücklichere Zukunft beschieden sei und, noch bevor Jedermann erfasste, wie wenig die alte abgefaulte Reichsverfassung gegen die Stürme der Revolution zu schützen vermöge, das politische Bedürfniss eines neu-vereinigten Vaterlandes aussprach.

Nur mit Vorbehalt will der Verf. den genannten bedeutenden Männern den Neapolitaner Cajetan Filangieri (1752—1788) anreihen. Trotz der mehrfachen nicht unbegründeten Bemängelungen der Leistungen Filangieri's lässt der Verf. doch die Bedeutung des Mannes nicht wenig hervortreten. In seinem Hauptwerke: Die Wissenschaft der Gesetzgebung, findet er am bedeutendsten die Partien über das Strafverfahren und das Strafrecht. „Die öffentliche Anklage, die Scheidung der Thatfrage und der Rechtsfrage, die Zuziehung von Geschwornen für die Beantwortung jener, die Sicherstellung der rechtsgelehrten Richter, die Abschaffung der Tortur, die Reinigung des ganzen Strafrechts von einem Wuste der Barbarei, waren da-

mals auf dem Continent sehr kühne und meistens ganz neue Vorschläge, und sogar in England lag noch Manches sehr im Argen, dessen Correktur Filangieri verlangte. Mit grosser Energie fordert er, einer der Ersten, die Pressfreiheit im Namen des Staatswohls und der bürgerlichen Freiheit als ein allgemeines Recht .... Mit Meisterhand zeichnet er die Gebrechen, die mit der Vasallenherrschaft verbunden sind .... Auch der Gesetzgeber soll nach Regeln handeln, die aus der Vernunft und der Gerechtigkeit fliessen, und die Güte der Gesetze lässt sich wissenschaftlich beurtheilen. Ihre absolute Güte ist ihre Uebereinstimmung mit den ewigen Grundsätzen der Moral und mit dem Rechte der Natur: ihre relative Güte ist davon abhängig, dass sie dem Charakter der Nation zusagen, für welche sie gegeben werden." Die Bedeutung Filangieri's lässt sich ausserdem aus der Stellung abnehmen, welche er in den religiösen und kirchlichen Fragen eingenommen hat. Sind auch von dem 9. Buche seines Werkes, wo er jene Fragen abhandeln wollte, nur Bruchstücke vorhanden, so ersehen wir doch daraus, dass er ein von den mittelalterlichen Missbräuchen gereinigtes, mit der Philosophie und dem Staatswohl versöhntes Christenthum wollte. Filangieri nimmt unter den Philosophen, welche seit Jahrhunderten dann und wann in Neapel aufgetaucht sind, einen hervorragenden Rang ein. Bekanntlich regt sich auch jetzt wieder der philosophische Geist in Neapel. Vorerst imponirt den neapolitanischen Philosophen unter den Deutschen Hegel. Immerhin ein viel versprechender Anfang. Sie sollten aber in Neapel wissen, dass die deutsche Philosophie bereits durch Baader, den späteren Schelling und die nachhegel'schen Philosophen über Hegel hinausgeschritten ist. Die jetzigen Anhänger Hegel's in Deutschland sind nur ein Residuum eines vergangenen geistigen Processes.

Im neunten Capitel des vorliegenden Werkes sehen wir uns bereits zu J. J. Rousseau, dem Staatslehrer der französischen Revolution, und zu Sièyes vorgerückt. Zuerst schildert der Verf. die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts als den Anfang einer neuen Weltperiode in treffenden Zügen. Dann gibt er eine Darstellung und Beurtheilung der Person und Lehre Rousseau's, zeigt, dass die Schriften Rousseau's den Schlüssel zu der Staatstheorie der französischen Revolution darbieten, und geht zur Charakteristik der politischen Schriften des den Fussstapfen Rousseau's folgenden Sièyes über. Die Ausführungen können mit Recht als die zweite Glanzpartie des Werkes bezeichnet werden. Mit sicherer Hand und anerkennenswerther Klarheit führt der Verf. uns durch die Widersprüche des Charakters und der Lehre Rousseau's in lehrreicher

Ausführung hindurch und erklärt uns das Räthsel, wie ein so gearteter Mann eine so ungeheure, fast magische Wirkung üben konnte, aus dem Umstand, dass in dem Individuum Jean Jaques sich die Zeit selber erkannte. Er hebt mit Recht hervor, dass Rousseau, ohnehin nicht Staatsmann, als Philosoph ein geistreicher spekulativer Träumer mehr als ein schöpferischer Denker war. Ist es glaublich, ruft er aus, dass ein solcher Mann (dessen Charakterwidersprüche er vorher geschildert hatte) einer ganzen Nation wie ein leuchtendes Vorbild, wie ein Herold einer neuen besseren Weltordnung erschien? Und doch ist's so. Es gibt keinen anderen Namen, der in jener Zeit heller strahlte als der des Genfer Bürgers Jean Jaques Rousseau, und es gibt keine reformatorischen Schriften, die damals mehr wie ein neues Evangelium verehrt wurden als die Schriften dieses Rousseau. Die folgende meisterhafte Schilderung muss man im Werke selbst nachlesen. Rousseau wird dann als der erste Repräsentant des modernen Radicalismus bezeichnet, aber auch gezeigt, dass dieser Radicalismus nicht die Bedeutung einer neuen Staatsphilosophie für die Nachwelt haben könne, und dass Rousseau kein Weltreformator sei. „Die Anschauung eines politischen Kindes kann die reife Menschheit nicht leiten. Aber es ist in seinen Werken ein genialer Zug von welthistorischer Wirkung. Für den Uebergang von der mittelalterlichen in die moderne Zeit hat er feurige Worte gesprochen, welche die Herzen begeisterten und die Geister entflammten, und seine Worte sind in der französischen Revolution zu Thaten geworden. Wir sind nicht mehr von dem Zauber seiner Ideen gebannt, wir haben ihre Schwäche und ihre Irrthümer kennen gelernt, aber noch werden wir von dem Zauber seiner Sprache gefesselt und von dem mächtigen Strom seiner Beredsamkeit hingerissen: noch entzündet sich an der Gluth seiner Leidenschaft unser Mitgefühl und noch bewundern wir die dialektische Schärfe seiner Beweise.“

Den Grundgedanken der Staatslehre Rousseau's sucht der Verf. mit Recht in dessen Vertragstheorie, die er schon bei Locke, Pufendorf und Andern vorfand, aber eigenthümlich fast bis zu den äussersten Folgerungen entwickelte. Dass seine Staatslehre speculativ sei, verbirgt sich dem Verf. nicht. Vortrefflich entwickelt er den Gedankengang Rousseau's mit den Worten: „Um den Grund des Staates zu finden, denkt er den Staat weg und löst das Volk auf in die Individuen wie in seine natürlichen Elemente. Von da aus sucht er den logischen Weg zur Verbindung der Individuen. Er will erklären, wie aus den Individuen das Volk, aus dem Volk der Staat nicht etwa historisch geworden ist, sondern logisch werden

muss; und er findet den Weg des Vertrages als den allein vernunftgemässen. . . . . Stärke ist physische Macht (sagt Rousseau). Ich sehe nicht, wie daraus eine moralische Macht gefolgert werden kann. Der äusseren Gewalt weichen. ist ein Akt der Nothwendigkeit, nicht des Willens; höchstens ein Akt der Klugheit, aber nimmermehr ein Akt der Pflicht. Würde die Gewalt das Recht schaffen, so müsste diese Wirkung erlöschen, wenn die Ursache wegfiele. Jede stärkere Gewalt würde, indem sie die bisherige Gewalt überwindet, auch in ihr Recht eintreten. Muss man der Gewalt gehorchen, wozu noch das Recht? Es bringt nichts hinzu, es ist ganz überflüssig und vollkommen sinnlos. . . . Es bleibt also nur der Weg des Vertrags. Zuerst muss man einig geworden sein, ein Volk zu bilden, dann erst kann der zweite Vertrag zwischen Fürst und Volk abgeschlossen werden. . . . Wenn die Menschen dahin gekommen sind, dass sie dem Widerstand, welchen die natürlichen Hindernisse ihrer Erhaltung des eigenen Naturzustandes entgegensetzen, nicht mehr mit ihren vereinzelten Kräften gewachsen sind, so kann der ursprüngliche Zustand nicht mehr fortdauern. Die Menschen würden zu Grunde gehen, wenn sie nicht diesen Zustand änderten. Dann gibt es kein anderes Mittel, sie zu erhalten, als eine Summe von Einzelkräften zu verbinden, welche stärker ist als jener Widerstand. Diese Summe kann nur durch die Vereinigung Mehrerer hergestellt werden. Aber da die Kraft und die Freiheit eines Jeden die Grundlage seiner Selbsterhaltung sind, wie werden sie sich einigen können, ohne sich selber zu schaden? Das Problem ist also: „eine Form der Verbindung zu finden, welche mit gemeinsamer Kraft die Person und die Güter aller Verbundenen vertheidigt und schützt. und bei welcher Jeder, indem er sich mit Allen einigt, doch nur sich selber gehorcht und ebenso frei bleibt, wie zuvor. — Der Gesellschaftsvertrag ist die Lösung dieses Problems."

Von diesen Grundgedanken aus entwickelt nun der Verf. die Lehre Rousseau's eingehend und unterwirft sie zugleich einer Kritik, welcher wir in allen Punkten unsere Zustimmung ertheilen müssen, ohne jedoch einzuräumen, dass sie bis zum letzten Schlusse fortgeführt sei. Nachdem der Verf. den wesentlichen Inhalt des ersten Buches das contrat social, welches das Fundament der ganzen Lehre legt, vorgetragen hat, fährt er in folgender Weise fort: „Dieses Fundament ist aber nur ein lockerer Haufe Sand, der keinem Druck und keinem Angriff Stand hält. Der Grundfehler Rousseau's ist nicht der, den ihm Schlosser und Andere vorgeworfen haben, dass er den Staat speculativ erklären, nicht bloss historisch demonstriren wollte. Auch die philosophische Speculation hat ihr Recht. Sein

Grundfehler war vielmehr der, dass er unrichtig, d. h. unlogisch speculirte. Er löste den Staatsbegriff in die Individuen auf, und meinte von den Individuen aus den Weg zum Staate zu finden. Das aber ist logisch unmöglich. Von den Individuen als solchen aus kann nur die individuelle Entwickelung erklärt, von den Privaten aus können nur Privatgefühle und Privatverhältnisse begründet werden, denn immer entspricht die Wirkung ihrer Ursache. Eine Summe von Individuen ist niemals und kann gar nicht eine Einheit sein, so wenig als aus dem Haufen Sandkörner eine Statue wird. Wenn in den Einzelmenschen nur der individuelle Geist und Wille wäre und wirkte, so wäre die Existenz des Staates als eines Gesammtkörpers, der von dem Gesammtgeist und dem einheitlichen Gesammtwillen belebt und bestimmt wird, unbegreiflich. Nur weil die Einzelmenschen von Natur nicht bloss Individuen, d. h. Wesen für sich sind, weil der Trieb zur Gemeinschaft ihnen eingepflanzt ist, weil sie in ihrem Körper die gemeinsamen Züge der Familie, der Nation, der Menschheit sichtbar an sich tragen, weil in ihrer Rasse ein Gemeingeist wirkt, so ist der Staat, d. h. die Offenbarung dieser innern Gemeinschaft und Einheit möglich geworden. Die atomistische Staatslehre Rousseau's ist also im logischen Widerspruch mit sich selber. Aber selbst wenn man das Unmögliche als möglich betrachten und zugeben wollte, dass der Vertrag der Individuen den Staat erkläre, so ist doch die fernere Annahme, dass die Individuen sich ganz und gar mit allen ihren Rechten an die Gemeinschaft veräussern, wieder unnatürlich. Da nach Rousseau die Menschen dem Staate nicht entgehen können, so machen sie nun die Augen zu und stürzen sich kopfüber in den Staat hinein. Je individueller die Natur und die Rechte eines Menschen sind, desto weniger wird er darauf verzichten und sie dem Staate hingeben. Die heiligsten Rechte der Liebe, des Glaubens, des Gedankens werden sicher nicht in die Gemeinschaft eingeworfen, sondern fortwährend individuell behauptet; und im Grunde wird das ganze Privatrecht, obwohl es des staatlichen Schutzes bedarf, doch in seinem Inhalte nicht von dem Staate, sondern von den Privaten abgeleitet. Rousseau wiederholt hier den Irrthum des Hobbes und kommt wie dieser zu einer absoluten Staatsgewalt. Freilich bekennt er sich als Freund der gemeinen Bürgerfreiheit, während Hobbes die Herrschaft des Einen über Alle begünstigt. Aber der Absolutismus seines als Souverain proclamirten Demos ist für die Freiheit der Individuen nicht weniger gefährlich als der Absolutismus des Monarchen bei Hobbes. Ob meine Eigenart von dem Unverstand der Menge unterdrückt, oder von der Willkür eines

Despoten gefesselt werde, ist für meine Freiheit gleich verderblich, und wenn auch die Demokratie Rousseau's der gemeinen Freiheit Aller nicht so abgeneigt ist, wie die Despotie des absoluten Fürsten, so ist jene doch stärker als diese und es wird schwieriger, ihrer rohen Uebermacht zu widerstehen."

In diesen trefflichen Entwickelungen, die mit Baader's Kritik der Rousseau'schen Staatstheorie nahezu zusammengehen, vermissen wir nur Eines. Wenn wir nämlich auch dem Verf. den Gemeingeist der Rasse zugeben, wenn wir auch einräumen, dass eine Rechts- und Staatslehre, die sich auf den Gemeingeist der Rasse gründen will, die gewöhnliche atomistische Erklärung des Staates hinter sich zurücklässt, so bedarf doch der Begriff der Rasse wie der Begriff der Menschheit überhaupt der Erklärung und Begründung, so wie der Begriff der Rasse bestimmter als der Begriff einer durch Abstammung bedingten besonderen Formation des geistigen Menschheitscharakters gefasst sein müsste, um in ihm Recht und Staat der Anlage nach begründet finden zu können. Die Erklärung und Begründung der Rasse, deren Begriff nur einseitig erfasst würde, wenn man nur Naturunterschiede und nicht auch geistige Eigenthümlichkeiten in ihm erblicken wollte, und der Menschheit überhaupt kann aber nicht aus der Natur, sondern nur aus Gott, dem überweltlichen absoluten Geiste gegeben werden, und schon darum muss jede Ableitung des Rechts und des Staates unzulänglich bleiben, welche nicht bis auf Gott zurückgeht, und zwar nicht bloss auf Gott als Schöpfer des Universums, der Geisterwelt und der Naturwelt, sondern auch als Begründer wie der intellectuellen, so auch der ethischen Gesetze des Menschengeistes. Es genügt auch nicht, mit Th. Rohmer (Lehren von den politischen Parteien S. 167) Gott als Urheber und Vorsteher des Staates anzuerkennen, indem er den Staatstrieb in die menschliche Natur gelegt habe und in ewigem nahen Zusammenhange mit diesem seinem Geschöpfe bleibe, sondern er ist auch als Begründer des Rechtes und des Staates anzuerkennen ideell und reell, wenn auch nur mittelbar in Rücksicht der besonderen Gestaltung des letzteren. Wenn Jemand eine tiefere Begründung des Rechtes und des Staates kennt, als diejenige, welche Baader gegeben hat, so möge man sie uns nicht vorenthalten. Wir werden sehr dankbar dafür sein. Allein umsonst haben wir uns bis jetzt nach einer tieferen umgesehen und wenn Baader's Begründung wohl einer vollkommeneren Darstellung fähig ist, als er ihr gegeben hat, so erscheint sie uns doch ihrem Gehalte nach unübertroffen. Wir erinnern aus ihr an diesem Orte nur an folgende Sätze:

„Ohne eine ursprüngliche und radikale Gesellschaft zwischen Gott und den Menschen würde eine Gesellschaft der Menschen unter sich weder entstehen noch bestehen können. Wie alle Wesen in unveränderlicher Beziehung zu Gott stehen und wie diese Beziehungen für sie constitutiv oder ihr Sein begründend sind, so gilt dasselbe für ihre Beziehungen unter sich, weil diese secundären Beziehungen doch nur Folgen jener grundeignen Beziehung und durch diese vermittelt sind. Da endlich das Wohlsein jedes Wesens nur in der Erfüllung seines Gesetzes, dieses aber in der Aufrechthaltung der Beziehungen dieses Wesens mit Gott und allen übrigen Wesen besteht, so begreift man leicht, dass jede Störung oder Hemmung derselben sich sofort in einer Kränkung, Desintegrirung und Entstellung des Seins dieses einzelnen Wesens sowohl diesem als Anderen kund geben wird. — Das Band der Liebe und Vereinigung, welches mehrere Gemüther als Glieder eines und desselben Gemeinwesens frei, weil von innen heraus verbindet, kann nur als Wirksamkeit eines und desselben all diesen Gemüthern zugleich inwohnenden centralen Wesens begriffen werden, dem sich alle von Rechtswegen unterworfen haben. Die Liebe ist das Princip alles wahrhaft freien Gemeinwesens. Die Religion der Liebe ist auch die Religion der Freiheit. Alle Despotie und Sklaverei geht aus Lieblosigkeit, diese aus Sünde, diese aus Irreligiosität hervor. Sündenlust ist Lust an Despotie und Sklaverei. Nur Erlösung von Sünde, Despoten- und Sklavenlust kann Freiheit in jede Art des Verkehrs der Menschen bringen. Es ist folglich absurd, das Problem der bürgerlichen Gesellschaft ohne den Geist der Religion lösen zu wollen. Ohne sociale organische Hierarchie, ohne Macht, Autorität und Unterthänigkeit unter dieselbe besteht kein vollständiger Organismus; und weil kein Mensch von sich selbst das Recht haben kann, seines Gleicheu zu befehlen, und keiner die Pflicht, seinem Gleichen zu gehorchen, so vermochten auch die Menschen nicht von selbst, sich zur Gesellschaft zu constituiren, und nur ihre Gesellschaft mit Gott konnte und kann jene unter oder mit sich begründen.“*)

Diese nur in einigen Hauptzügen angedeutete Begründung des Rechtes und des Staates ist bereits in der Hauptsache (mit und ohne Zusammenhang mit Baader) in eine nicht geringe Zahl neuerer rechtsphilosophischer Schriften eingedrungen und bedarf nur noch für die grosse Masse der Gebildeten der Widerlegung des mehr oder

---

*) Baaders s. Werke V. und VI. Dann Grundzüge der Societätsphilosophie von Fr. Baader. Würzburg 1837. Zweite erweiterte Auflage. Würzburg, Stuber, 1865.

minder genährten Vorurtheils, als ob diese Auffassung consequenterweise das Recht mit der Ethik und die Ethik mit der Religion und die Religion mit der Kirche vereinerleien müsse, um ihr den Sieg über alle entgegenstehenden Ansichten zu sichern. Wir werden anderwärts darauf zurückkommen.

In der weiteren Entwicklung und Beurtheilung der Staatslehre Rousseau's finden sich über Souveränetät, Regierungsgewalt, Repräsentativstaat, für den R. kein Verständniss hatte, das Verhältniss von Kirche und Staat viele treffende Urtheile. Zuletzt bespricht der Verf. noch die Genfer Bergbriefe Rousseau's, die aus Anlass selbsterfahrener Verfolgung gegen religiöse Unduldsamkeit und oligarchische Willkür gerichtet waren und mächtige Wirkung in der Genfer Bürgerschaft hervorbrachten.

Dass in den Schriften Rousseau's der Schlüssel zu der Staatstheorie der französischen Revolution liege, hat der Verf. ganz richtig damit nachgewiesen, dass er gezeigt hat, dass die Rousseau'sche Volkssouveränetät ein wesenloses und unstaatliches Princip, nämlich das der launischen und veränderlichen Herrschaft der Massen sei. Am Schlusse des Capitels zeigt der Verf. nun noch, zu welchen grellen revolutionären Folgerungen die Rousseau'sche Staatslehre von Sièyes fortgeführt worden ist. Er unterlässt aber doch auch nicht, zu zeigen, dass Sièyes in einigen Punkten zum Besseren über Rousseau hinausgegangen ist. Von seiner Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, welche die französische Nationalversammlung als ein neues staatliches Evangelium verkündete, rühmt er, dass es keine bessere und kürzere Darstellung der Principien der Revolution gebe, in denen so grosse und fruchtbare Wahrheiten mit gefährlichen Irrthümern seltsam vereinigt seien.

Im zehnten Capitel kommt der Verf. zu dem Gründer der neueren deutschen Philosophie, zu Kant und seinem Vernunftrecht. Die Darstellung und Kritik des letzteren gehören zu den vorzüglichsten Partien des Werkes. Der Verf. zeigt zur Genüge, dass die Staatslehre Kant's durchaus auf denselben Grundgedanken ruhe, welche uns in der radicalen Schule der Franzosen entgegentreten. Nur nähmen dieselben bei Kant eine schulmässigere Form an, und Kant gebe es nur der bestehenden Gewalt anheim, dieselben in die Praxis einzuführen, d. h. er rathe zum Bessern und ertrage geduldig das Schlechtere. Dabei verkennt er aber nicht, dass, wenn Kant mit seinen Vorgängern den Staat auf den Gesellschaftsvertrag, zwar nicht historisch, aber principiell, gründe, er doch eine Bemerkung mache, welche tiefer begriffen und folgerecht erweitert ihn über die ganze herkömmliche Grundansicht hinausgeführt haben würde. Kant

sagt nämlich: „Der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unterscheidet sich doch wesentlich von allen andern Verträgen. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen, aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein Jeder haben soll), ist nur in einer Gesellschaft, sofern sie ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen.“ (Werke VII, 197.) Hieraus folgert der Verf. mit Recht, jenes Soll setze doch offenbar einen höheren als den Einzelwillen der Gesellschafter voraus, einen Gesammtwillen, der sich in der gemeinsamen Natur rege und etwas Anderes sei als die Summe der Individualwillen. Kant habe also hier nur die Grenze berührt, nicht erkannt und noch weniger überschritten. Ebenso zeigt der Verf., dass Kant, obgleich er noch in der Vorstellung des Volks als der Summe der Bürger (XI, 144) befangen war und noch nicht das Volk als ein organisches Gesammtwesen mit einem Haupte und mit Gliedern erkannt hatte, doch schon den Ansatz zu einer höheren Erkenntniss mit der Aeusserung gemacht habe: „Der Staat ist ein Volk, das sich selbst beherrscht. Die Fascikeln aller Nerven sind die Zustände, welche durch die Gesetzgebung entstehen. Das Sensorium commune des Rechts entsteht von ihrer Zusammenstimmung.“ (XI, 160.)

Besonders prägnant zur Charakteristik Kant's ist die Aeusserung des Verfassers: „So nahe verwandt und wesentlich gleichartig die Kantische Staatstheorie mit der Lehre Rousseau's und Sièyes' ist, so gross ist der Gegensatz derselben in praktischer Hinsicht. Die Franzosen machten Ernst mit ihrer Theorie. Sie wollten sie rücksichtslos in's Leben einführen. Sie rechtfertigten die Revolution als Consequenz des natürlichen Staatsrechts. Der deutsche Philosoph dagegen hat nur die vernünftigen Ideen als Theorie ausgesprochen und wartet es ab, bis sie allmählig auch die Mächtigen gewinnen. Er warnt eindringlich vor jeder Auflehnung gegen die bestehende Staatsgewalt, auch wenn sie irrationell sei; er eifert gegen allen Ungehorsam, er verwirft den activen Widerstand unbedingt. Allerdings ist er nicht wie Hobbes ein Freund des fürstlichen Absolutismus, er vertheidigt gegen denselben „die unverlierbaren Volksrechte“, aber er entwaffnet die Volksrechte und macht sie praktisch ohnmächtig gegenüber der Herrschergewalt. In der rationellen Doktrin hatte er das Volk, d. h. die Summe der Bürger, für den wahren Beherrscher des Staates, für den Souverain erklärt, aber praktisch verehrt er das gegenwärtige Staatsoberhaupt, d. h. den Fürsten, als „das Organ des Herrschers“ und untersagt es dem Volke, „über den Ursprung der obersten Gewalt, die in praktischer Absicht

unerforschlich sei, zu vernünfteln." Er erklärt die Vereinigung der Gesetzgebungsgewalt und der Regierungsgewalt für Despotie, aber zugleich erklärt er der Despotie unbedingt zu gehorchen. Das Staatsideal Kant's ist nicht minder radical als das der Franzosen, aber seine Staatspraxis huldigt dem Absolutismus des Hobbes, den er theoretisch verwirft. Trotz aller Achtung, die wir vor dem Geist und dem redlichen Charakter Kant's haben, so erscheint uns diese Verbindung einer doktrinären Volkssouveränetät und einer praktischen Selbsterniedrigung unter die Despotie weder logisch noch moralisch."

Wir unsererseits können aus dem hier Gesagten doch nur folgern, dass Kant eine radicale Theorie eben nicht hätte aufstellen sollen, in deren Consequenz die Revolution allerdings lag, und deren Begünstigung er sich nur durch eine glückliche Inconsequenz entziehen konnte. Dass diese Inconsequenz ihm doch durch sein sittliches Bewusstsein auferlegt war, ist wohl nicht zu bezweifeln. Kant konnte wissen, dass eine Revolution in Deutschland nur Alles in Trümmer legen konnte, aber nicht aufbauen. Wir können aber dem Verfasser nicht unrecht geben, wenn er die Staatslehre Kant's durchaus formell und widerspruchsvoll nennt. Zuletzt wirft der Verf. noch einen Blick auf Kant's Völkerrecht, welches ihm mit Recht kühner gedacht und frischer geschrieben erscheint als seine Rechtslehre. Er verweist uns darauf, dass Kant schon in seiner Schrift über das Verhältniss von Theorie und Praxis von 1793 gegen Moses Mendelssohn in Uebereinstimmung mit Lessing die Entwickelung des Menschengeschlechts zum Bessern vertheidigt und zeigt uns als seinen Grundgedanken: „Der Fortschritt der Menschen aus dem Zustande roher Gewaltthätigkeit hat zur „staatsbürgerlichen Verfassung" geführt, und derselbe Fortschritt wird die Völker aus der Noth der rohen Kriege heraus zur „weltbürgerlichen Verfassung" führen, oder doch, weil ein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupte der Freiheit allzu gefährlich werden könnte, zu einer Föderation nach dem gewöhnlich verabredeten Völkerrecht."

Kant erklärt sich also nicht eigentlich gegen die Möglichkeit eines zukünftigen Weltstaates, sondern nur gegen die Zuträglichkeit eines solchen für die Freiheit der Völker. Es gehört aber zu seinen Verdiensten, dem Gedanken einer dereinstigen Föderation aller Staaten eine grosse Zahl begeisterter Verehrer und Anhänger erworben zu haben. Wenn auch der Verfasser besorgt, dass noch heute Kant's ideale Friedensartikel den Meisten als ein leeres Gedankenspiel eines philanthropischen Träumers erscheinen möchten, so findet er selbst mit Grund beachtenswerthe Wahrheiten in ihnen

ausgesprochen, „welche zum Theil heute schon in das Bewusstsein der Völker übergegangen sind und sicher noch eine Zukunft haben." Kant unterscheidet in seinen idealen Friedensvorschlägen Präliminarartikel und Definitivartikel. Wenn alle übrigen zum Theil grossen Gedanken Kant's, was nicht möglich ist, vergessen werden könnten, so würden doch sicher seine Friedensvorschläge die Runde um die Welt machen, und sie werden dereinst in der Hauptsache zur Verwirklichung geführt werden.

Die grosse Wirkung der Kantischen Recht's- und Staatslehre auf die deutsche Wissenschaft lässt der Verf. nicht unbemerkt, fasst aber die Mängel derselben am Schlusse in klaren und bündigen Sätzen zusammen, denen nicht wohl widersprochen werden kann. Diese Züge der rationalistischen Lehre Kant's sind: „Nichtbeachtung der realen Grundlagen des Staates. Absehen von der geschichtlichen Entwickelung des Staatsmanns. Bloss doktrinäre Einheit eines nicht überall folgerichtigen abstrakten Systems. Dürftigkeit des Gehalts neben grosser Zuversicht der dogm. Form. Freisinnige Tendenz ohne tieferes Verständniss für lebendige Freiheit. Gewandte Kritik, aber Unbrauchbarkeit für die Praxis. Ihr Hauptverdienst ist ein negatives, Hauptmangel der eines positiven Kerns."

Das eilfte Capitel ist in eingehender Weise den Staatslehren der Idealisten: J. G. Fichte und Wilh. von Humboldt gewidmet.

Die Darstellung der Entwickelungsgeschichte der Rechts- und Staatsphilosophie Fichte's beginnt mit der unbestreitbaren Hinweisung darauf, dass die idealistische Richtung der Kant'schen Philosophie von Fichte noch verstärkt und gesteigert worden sei. Der Verf. lässt Fichte sein Verhältniss zu Kant selbst in den Worten eines Briefes Fichte's an Jacobi vom J. 1795 bezeichnen: „Ich bin ja wohl transscendentaler Idealist, härter als Kant es war; denn bei ihm ist doch noch ein Mannigfaltiges der Erfahrung; ich aber behaupte mit dürren Worten, dass selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde."

So trieb denn Fichte nach des Verfassers richtiger Bezeichnung in der That den transscendentalen Idealismus auf die Spitze, indem er Denken und Gedachtes als das wahre Sein erklärte, und alles andere Sein der Erscheinung als Schein verwarf. Es gilt das auch, führt der Verf. fort, von seiner Rechtslehre: „Alles Recht ist reines Vernunftrecht. Vertragenes und geschriebenes Recht ist niemals Recht, wenn es sich nicht auf Vernunft gründet." Den Rechtsbegriff begründet er a priori, aus der Vernunft, ohne alle Rücksicht auf die Erfahrung, auf die Geschichte; und dieser Rechtsbegriff ist ihm ein absoluter, „das Rechtsgesetz ein absolutes Vernunftgesetz." Man

kann dem Verf. einräumen, dass Fichte, indem er die getrennten Kantischen Seelenvermögen in der Einheit des Ich zusammenfasste und von dem lebendigen Ich aus die ganze Wissenschaftslehre construirte, doch einen entscheidenden Schritt über das Gebiet eines blossen kritischen Formalismus hinaus that und sich der unerschöpflichen Quelle des Geisteslebens zuwendete. Nur weiss der Verf. so gut wie wir, wie theuer dieser Fortschritt erkauft war. In Fichte's politischen Jugendschriften findet der Verf. unleugbar richtig wesentlich denselben Standpunkt, in Rücksicht nämlich des Rechts- und Staatsbegriffs, welchen Rousseau eingenommen hatte. Und wie weit Fichte die Consequenz dieses Standpunktes trieb, schildert uns der Verf. zur Genüge, wo er aus der Schrift über die französische Revolution nachweist, dass Fichte damals so weit ging, die naturrechtliche Verbindlichkeit auch der Verträge durch die Fortdauer des freien Vertragswillens zu bedingen. „So kann Jeder aus dem Staat wieder in den Naturzustand zurücktreten, wenn er nicht länger in diesem Staate sein will. Wenn alle austreten, so ist natürlich die Umwälzung vollzogen. Da aber Keiner den Andern zwingen darf, seinen Willen zu behaupten oder zu ändern, so ist es möglich, dass die einen die alte Verfassung beibehalten und in der alten Verbindung fortleben wollen. Da weiss er keinen andern Rath, als den: „Wir müssen uns also beide einrichten, so gut wir können, und ertragen, was wir nicht hindern dürfen. Es kann wohl sein, dass es einem Staate unangenehm ist, einen Staat in sich entstehen zu sehen, aber davon ist hier nicht die Frage. Die Frage ist: ob er es rechtlich verhindern dürfe, und darauf antworte ich mit Nein" (VI, 248). Die Consequenz des Individualprincips „musste dahin führen, verschiedene Staaten anzunehmen, die neben einander auf demselben Gebiete sind, wie verschiedene Gesellschaften in einem Lande. Damit ist aber der ganze Begriff des Staates, die Einheit seiner Gebietshoheit aufgehoben." In seinem Naturrecht vom Jahre 1796 unterschied Fichte schärfer zwischen Moral und Recht als Kant und leitete beide als zwei Stämme aus der innern Wurzel des Selbstbewusstseins her. Er behauptete die Ursprünglichkeit des sittlichen Bewusstseins. Wenn Treue und Glauben unter den Menschen herrscht, so gilt das Recht ohne Zwang. Wenn jene aber verloren gegangen sind, so tritt Unsicherheit ein und es bedarf einer äussern Nothwendigkeit, um zu erzwingen, dass jeder die Freiheit des andern in seinen Handlungen achte und dass jede Verletzung des Rechts ihre Strafe finde. Um die nöthige Macht dafür zu gründen, wird das gemeine Wesen, der Staat gegründet. In der Lösung des Problems aber, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin

unmöglich sei, dass er ein anderer sei als der gemeinsame Wille, kommt Fichte nicht über Rousseau's Ansicht hinaus. Auch bei ihm ist der Gemeinwille nur Vereinigung von Einzelwillen, d. h. Vertragswille. Damit aber, dass Fichte den Staat, dessen Zweck ihm nur Rechtspflege ist, durch Vertrag begründet sein lässt, ist das Problem nicht gelöst, wie der Verf. zeigt, denn diesem Gesammtwillen fehlt es an Einheit und dieses Gemeinwesen ist keine Person. Ganz passend erinnert der Verf. an das Göthe'sche Wort:

„Die Theile hat er in der Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band."

Wenn der Verf. in Fichte's Schrift: Der geschlossene Handelsstaat, einen Fortschritt seiner Staatslehre findet, so verkennt er doch nicht, dass die Ideen dieser ganz eigenthümlichen Schrift Aehnlichkeit mit den socialistischen Versuchen des französischen Convents und selbst mit dem Communismus haben. In seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804 — 1805) erhob sich Fichte zu einer geistigen Betrachtung des Staates und sein Staatsbegriff nähert sich mehr der hellenischen Staatsidee. Doch erscheint nach des Verfassers Nachweisungen Fichte's neue Staatslehre ausgebildeter in seinen Vorlesungen vom Jahre 1813. Hier stellte er der niedrigen, auf den Eigennutz berechneten Ansicht die höhere sittliche Grundansicht gegenüber. In der wahren Ansicht ging ihm nun die Erkenntniss über die Wahrnehmung des Lebens hinaus auf das, was in allem Leben erscheinen soll, auf die sittliche Aufgabe — das Bild Gottes. Er gab also jetzt dem Staate sogar eine über das zeitliche Leben hinauswirkende Bedeutung. Das Recht galt ihm jetzt als die faktische Bedingung der Sittlichkeit. Er fordert daher jetzt allgemeine Bildungsanstalten zur Freiheit, nicht Anstalten zur Dressur. Die Herstellung des souveränen Willens sucht er nun nicht mehr in den Einzelnen (ihrem Vertrage) überhaupt, sondern in dem in ihnen durchgebrochenen Willen des Rechts. Sein Grundsatz ist nun: der Beste soll herrschen. Er vertraut der göttlichen Weltregierung, dass irgend einmal Einer kommen werde, der als der Gerechteste seines Volkes der Herrscher desselben werde, und dass dieser auch das Mittel finden werde, eine Succession der Besten zu erhalten. Das Recht, Oberherr zu sein, soll demnach der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes haben. Fichte erneuert die Forderung Platon's, dass die Philosophen herrschen sollen. Da nur die Lehrer gemeingültigen Verstand zeigten, so müsse von ihnen der rechtmässige Oberherr gewählt werden aus ihrer Mitte. Der Staat Fichte's wird also nun der freie vernünftige Lehrerstaat und dieser ist das bewusst gewordene Vernunftreich.

Der Verf. entschlägt sich hier einer näher eingehenden Kritik und begnügt sich mit der einzigen, aber treffenden Bemerkung: „Die alte enge Theorie des blossen Rechtsstaats ist nun auch in der philosophischen Schule überwunden, aber indem die neue Staatslehre den Staat und die Schule verwechselt und zugleich wieder pantheistisch-theokratische Vorstellungen in sich aufnimmt, kehrt sie, ohne es zu wissen, in ihren Gedanken zu den ursprünglich noch kindischen Anfängen der Staatskultur zurück, welche wir in dem indischen Brahmanenreiche schon vor Jahrtausenden kennen gelernt haben."

Die dem Fichte'schen Idealismus verwandten staatsphilosophischen Ideen Wilhelm von Humboldt's werden nun lichtvoll und lehrreich uns vorgeführt. Wir begnügen uns daraus hervorzuheben, wie Humboldt aus seinem anfänglichen übertriebenen Individualismus allmählig einer tieferen Auffassung des Staatslebens entgegengeführt wurde. In seiner reiferen Zeit, die von seinem Aufenthalte in Rom (1802—1808) datirt, wollte er die liberalen Ideen mit den conservativen Interessen versöhnen. Das historische Recht verstand er unbefangener als Stein im Sinne des Werdenden und lebendig Fortwirkenden. So sprach er sich denn für die Einführung einer ständischen Verfassung aus in der Ueberzeugung, dass eine solche dahin führen werde, dem Staate in der erhöhten sittlichen Kraft der Nation und ihrem belebten und zweckmässig geleiteten Antheil an ihren Angelegenheiten eine grössere Stütze und dadurch eine sicherere Bürgschaft seiner Erhaltung nach aussen und seiner inneren fortschreitenden Entwicklung zu verschaffen. Kühn war dabei sein Gedanke, dass die Regierung eher das Princip der Verbesserung, die Stände das der Erhaltung darstellen sollten. Er will allen Classen der Bevölkerung eine ausreichende Vertretung gewährt wissen, verlangt als Basis die Gemeindeordnung, Erneuerung der Landgemeinden, Bildung der Kreisbehörden, Provinzialstände, und als Schluss des Baues allgemeine Stände, endlich für alle Stufen unmittelbare Volkswahlen. aber nach Ständen gegliedert.

Wer wollte in diesen Ideen nicht tiefere Staatsweisheit erkennen, als in Fichte's überspannten Vorschlägen.

Im zwölften Capitel verbreitet sich der Verf. über die Schriften und Lehren der empirischen Realisten: J. J. Moser, Joh. R. Pütter, Friedrich C. von Moser, Justus Möser und Gottfried Achenwall. Die Darstellung ist durchweg lehrreich, die Charakteristik der einzelnen Staatsgelehrten treffend und Lob und Tadel mit Mässigung und Gerechtigkeit vertheilt. So wichtig die Schriften dieser charaktervollen Männer für die Kenntniss der Staats-

zustände ihrer und früherer Zeit sind, so gewähren sie doch nur wenig Ausbeute für den Fortschritt der Principien der Staatswissenschaft.

Das dreizehnte Capitel gelangt zu den Vertretern der geschichtlichen Politik im Zeitalter der französischen Revolution, Eduard Burke, Friedrich Gentz und Johannes Müller. Die Charakteristik dieser drei hervorragenden Männer nach Vorzügen und Mängeln kann nur als sehr gelungen bezeichnet werden. Besonders verdienstlich ist das Bestreben des Verfassers, für Johannes Müller eine gerechtere Würdigung zu erwirken, als ihm in der letzten Zeit zu Theil geworden, „welche seine Schwächen nicht verschweigt, aber die höhern Vorzüge willig anerkennt.“ Wir können seinem Urtheil nur beipflichten, wenn er behauptet: „Unter den deutschen Publicisten seines Zeitalters gibt es keinen, dessen Schriften reicher wären an politischer Weisheit, keinen, von dem mehr zu lernen wäre. Er voraus ist der Repräsentant der geschichtlichen Politik.“ Doch übersieht der Verfasser nicht, dass J. Müller zu fest auf die alte Historie baute und die philosophischen Ideen zu sehr verachtete.

Das vierzehnte Capitel ist überschrieben: Katholisirende Reactions- und Restaurationspolitik. Bonald. De Maistre. Lamennais. Ludwig von Haller. Adam Müller. Joseph Görres.

Auch in der Beurtheilung dieser Gruppe von Staatsrechtslehrern kann man dem Verfasser nicht absprechen, dass er seine Urtheile im Allgemeinen mit Mässigung und Gerechtigkeit ausspricht. Doch ist Bonald nicht umfassend gewürdigt und sind seine allgemeinen philosophischen Ideen, die sich für die reinphilosophische organische Staatslehre unter einiger Umbildung verwerthen lassen, nicht genug hervorgehoben. Von de Maistre zeigt er mit Grund, dass sich dieser geniale Kopf in der Wahl seiner Waffen gegen die Revolution doch arg vergriffen habe, indem er die Religion in der Gestalt der mittelalterlichen Hierarchie zu Hülfe rief und für das neunzehnte Jahrhundert ein Princip als Heilmittel empfahl, welches zur Zeit seiner grössten Macht auf die Gemüther, auf der Höhe des Mittelalters, sich ohnmächtig erwiesen hatte, einen menschenwürdigen Staat hervorzubringen oder zu erhalten. Lamennais wird etwas kurz, aber richtig charakterisirt und nur die nähere Würdigung der letzten christlichdemokratischen Schriften des merkwürdigen Mannes wird vermisst. L. v. Haller wird sehr gut in seinem Unterschiede und relativen Gegensatze zu Adam Müller und Joseph Görres dargestellt. Seiner Kritik der modernen Gesell-

schaftsvertrags-Staatstheorie misst er bleibenden Werth zu. Im Uebrigen findet er nicht ohne Grund in seiner Lehre alle Mängel der mittelalterlichen Staatstheorie wieder, nur noch dadurch verschlimmert, dass sie von ihm zum System erhoben werden. Adam Müller will dem Verf. trotz dessen geistvollen Wesens am wenigsten zusagen. Der Grund des Störenden in dieses doch sehr begabten Mannes Ideen liegt wohl hauptsächlich in der Verquickung der aus der Romantik und dem damaligen Pantheismus Schelling's herübergezogenen Ideen mit dem Katholicismus in ganz ultramontaner Färbung. Friedrich Schlegel hätte wohl hier eine eingehendere Würdigung finden sollen. Mehr als A. Müller imponirt dem Verf. Joseph Görres, und er wendet sich seiner Würdigung mit grösserer Liebe zu. Von der Erwähnung seiner republikanischen Jugendideen wendet er sich zu der Schilderung der Bedeutung und des Inhalts des Rheinischen Merkur (1814—1816) und der berühmten Schriften: Deutschland und die Revolution, Europa und die Revolution, dann: Die heilige Allianz und die Völker auf dem Congresse zu Verona, und endigt mit einer kurzen Zeichnung seiner späteren völligen Hingabe an die Verfechtung des Ultramontanismus in Deutschland. Von den leidenden Aufsätzen im rheinischen Merkur rühmt der Verf. mit gerechtem Sinne, sie beurkundeten in kräftiger und schwunghafter Sprache einen tiefen sittlichen Ernst, eine glühende Begeisterung für die deutsche Nationalität, einen grossen Freimuth und eine tiefe Einsicht in die Gebrechen der modernen Staatsmaschine, und ein lebhaftes Verlangen nach einer organischen Gliederung des Volkes und Staates, macht aber geltend, sie seien nicht frei von jener romantischen Schwärmerei für das mittelalterliche Papstthum und Kaiserthum, welcher die germanische Jugend jener Zeit gerne nachgegangen sei. Wenn der Verf. unter den Aufsätzen des rheinischen Merkur Manches, namentlich die erdichtete Proklamation Napoleon's an die Völker Europa's vor seinem Abzug auf die Insel Elba, vortrefflich geschrieben findet, so sagt er wohl etwas zu wenig, denn wenigstens die bemerkte Proklamation ist nicht bloss vortrefflich geschrieben, sondern sie ist geradezu einzig in ihrer Art und in der gesammten publicistischen Literatur alter und neuer Zeit völlig ohne ihres Gleichen. Auch würde der rheinische Merkur, d. h. Görres damals nicht von Hunderten von Männern alles Ernstes, wenn auch übertrieben, die fünfte Macht Europas genannt worden sein, wenn er nicht ausser jener Proklamation noch vieles Andere von genialer gewaltiger Wirkungskraft dargeboten hätte. Ein Theil der damaligen Hochstellung des grossen Mannes erklärt sich allerdings aus dem Umstand, dass der unter den Deutschen weiter,

als man heute zugeben will, verbreitete Wunsch der Wiederherstellung des Kaiserthums von Görres zum Mittelpunkt seiner im rheinischen Merkur verfochtenen politischen Ideen gemacht worden war. Was der Verf. aus der denkwürdigen Schrift: Deutschland und die Revolution als das Görres damals vorschwebende Ideal der deutschen Verfassung ausführt, lässt uns erkennen, wie nahe hier Görres mit Wilh. v. Humboldt sich berührte, mochten auch beide Männer in Bezug auf die Wiederherstellung des römischen Kaiserthums deutscher Nation sehr verschiedener Meinung sein. In der gelungenen Zeichnung des Inhaltes der Schrift: Europa und die Revolution lässt der Verf. nicht unbemerkt, dass Görres schon damals die Revolution in Deutschland vorausverkündigte, wenn nicht bei Zeiten dem Bedürfnisse der Nation Rechnung getragen werde. Es bewegte ihn tief, dass in der Umgestaltung Europas der Deutsche allein leer ausgehen sollte. In seiner drastischen, mannhaften Art sagt er mit bitterer Ironie: „Er (der Deutsche) war ehemals der Fürst, der über Alle geherrscht; es scheint billig, da er für die Herrschaft zu klein und schwach geworden, sein Land aber, das einst das Reich der Mitte gewesen, zum Reich der Mittelmässigkeit in allen Dingen herabgesunken, dass er, nachdem ihn die Geschichte aller seiner Würden entsetzt, jetzt allen diene als Söldner, Schreiber, Dienstbote, je nachdem die Umstände fallen wollen." Man kennt die Lage der Deutschen im Auslande bis auf die heutige Stunde (1864) und die Beunruhigung eines guten Theiles der deutschen Bevölkerung, welche in der dermaligen Lage der deutschen Verhältnisse Gefahren vom Auslande her erblickt. Kein deutscher Patriot hat die deutsche Nation mit glühenderer Liebe im Herzen getragen, als der kraftvolle mannhafte Görres. Wenige haben die Schäden, woran sie litt, schärfer erkannt und die Gefahren, denen sie entgegenging, klarer erblickt, als er. In ihm hatte sich wie in Wenigen eine seltene Charakterstärke, Willenskraft und Selbstbeherrschung mit einer gewaltigen Phantasie und einem mächtigen Verstande zusammengefunden, und nur Eines ist zu beklagen, dass sich sein tiefreligiöser Sinn die Gefahren nicht klar machen konnte, welche auf der andern Seite von den hierarchischen Tendenzen des Papstthums drohten. Wir können daher nicht widersprechen, wenn der Verf. sagt: „Sein Lebensgang bewegte sich in umgedrehter Richtung (mit jenem Lamennais). Lamennais fing an als idealer Papist und endete als isolirter Demokrat, Görres begann als idealer Demokrat und war am Schlusse seines Lebens nur noch ein Führer der ultramontanen Partei."

Das fünfzehnte Capitel behandelt das constitutionelle und das Vernunftrecht: Benjamin Constant, Carl v. Rotteck, Carl Theodor Welcker.

Der Verfasser zeigt recht gut, wie mit dem Sturze des Napoleonischen Staates, dieser der Despotie ähnelnden Monarchie, und mit der Restauration die französische Charte die Revolution beendigen und den gesetzlichen Fortschritt ermöglichen, die Ordnung und die Freiheit verbinden, die constitutionelle Monarchie als die moderne Staatsform in's Leben führen sollte. In Frankreich fand nun die constitutionelle Idee ihren Hauptvertreter in Benjamin Constant, in Deutschland in Rotteck und Welcker. Constant wird von dem Verf. treffend gezeichnet und gezeigt, dass er mehr durch klare Darstellung glänzte, als durch Tiefe sich auszeichnete. Die organische Natur des Staates kennt er nicht. Der Staat ist ihm eine grosse Maschine, angelegt für die gemeinsame Freiheit und Wohlfahrt der Menschen. Die individuelle Freiheit mit Waffen zu ihrer Vertheidigung, mit Schutzwehren gegen jede Gewalt auszurüsten, ist das Ziel seiner Bestrebungen. Weiter kommt er nicht.

Rotteck geht noch weiter in der sogenannten liberalen Tendenz. Sein eigentliches Ideal ist nach Kant und Rousseau die Republik und er befreundet sich mit der constitutionellen Verfassung nur, weil sie sich seinem republikanischen Ideal annähert. Er vertritt das System des Vernunftrechts und verlangt völlige Trennung der Gebiete des Rechts und der Moral. Im historischen Rechte sieht er nur Verderbniss des Rechts und löst so den Rechtsbegriff völlig ab von der lebendigen Menschheit und ihrer Entwicklung. Dass er den Staat auf Vertrag gründet, folgt daraus von selbst. Treffend bemerkt der Verf. zum Schluss: „Damals machten seine (Rotteck's) Ansichten den Eindruck des Neuen, Kühnen, Idealen. Das Vorurtheil der Zeit war geneigt, dieselben durchweg für liberal zu halten. Wer aber heute diese Schriften liest, dem fällt es auf, wie sehr inzwischen die politische Einsicht der Nation gewachsen und ihr Urtheil gereift ist.

In mancher Beziehung mit Rotteck verwandt, verhält sich Welcker doch nicht so feindlich wie jener gegen das historische Recht. Zwar gründet auch er den Staat auf Vertrag, aber doch nur im Sinne der freien Willensübereinstimmung, welche sich in der Anerkennung der natürlichen und sittlichen Nothwendigkeit einer bestimmten Rechts- und Staatsordnung kund gibt. Der Staat ist ihm die höchste, moralischpersönliche, lebendige, einheitliche Gesellschaft, also Organismus. Er ist auf dem Wege zum Richtigen

und es fehlt nur theils an der nöthigen Ausbildung, theils an der rechten Begrenzung.

Das sechszehnte Capitel bringt eine eingehende Betrachtung der philosophischen Staatslehre Schelling's und Hegel's. Der Verf. beginnt seine Darstellung mit den Worten: „Gegen die bisherige naturrechtliche Staatslehre erhob sich nun eine zwiefache Opposition von Seite der deutschen Wissenschaft. Die eine ging von den Philosophen Schelling und Hegel, die andere von der historischen Rechtsschule aus. Die beiden Oppositionen warfen ihr vor, dass sie willkürlich, oberflächlich in Widerspruch mit der Entwicklung der Geschichte sei; und in beiden war auch eine politische Abneigung bemerkbar gegen ihren Zusammenhang mit den Staatsdoctrinen und den Staatsexperimenten der französischen Revolution. Sie kamen beide in der Zeit der Restauration zur Geltung."

Schelling's Einfluss auf die veränderte Richtung der philosophischen Rechtswissenschaft wird im Ganzen gut und richtig gezeichnet. Es wird mit Recht behauptet, dass es unmöglich sei, die realen menschlichen Staatsinstitutionen aus dem pantheistischen Gottesbegriff abzuleiten und zu erklären. Es wird der pantheistischen Staatslehre überhaupt und jener Schelling's insbesondere mit Grund vorgehalten, dass sie an Unfruchtbarkeit und Unbrauchbarkeit der Lehre für das politische Leben leide, und auf die Gefahr hingewiesen, welche aus jeder falschen Gleichstellung der Menschen mit Gott für die Klarheit des Denkens und für die Freiheit des Handelns entspringe. Nur hätten unseres Erachtens die Beweise für diese richtigen Behauptungen eingehender und strenger geführt und gezeigt werden sollen, wie doch die pantheistische Staatslehre Schelling's trotz ihrer Einseitigkeit und beziehungsweisen Unrichtigkeit mehr als alle ihr vorausgegangenen Systeme die Erfassung der organischen Natur des Staates mächtig vorbereiten half. Noch weniger kann gebilligt werden, dass der Verf. Schelling nur als Jünger Fichte's und dann als Stifter der Identitätsphilosophie kennt, die spätere und höhere Gestaltung der Philosophie Schelling's aber ignorirt. Es ist zwar richtig, dass Schelling in der Anwendung seiner späteren Principien auf den Staat nicht sehr weit geht, dennoch findet sich mancher beachtenswerthe Ausspruch, und jedenfalls liegt in den Principien seiner späteren Philosophie eine nicht unerhebliche Veränderung seiner Ansicht vom Wesen des Staats. Das Ignoriren der spätern Gestaltung der Philosophie Schelling's ist um so auffallender, als sie nicht etwa erst mit seiner Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (erst seit 1856 authentisch bekannt) hervortrat, sondern in der Hauptsache schon seit 1809 datirt. Der

entscheidende Umschwung der Philosophie Schelling's vollzog sich zuerst schon in den in dem genannten Jahre an das Licht getretenen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, setzte sich im Denkmal Jakobi's fort wie in Allem (freilich quantitativ nicht Vielem), was noch zu seinen Lebzeiten von ihm erschien, und vollendete sich in einer Reihe von Entwürfen, welche erst nach seinem Tode in der Gesammtausgabe seiner Werke bekannt geworden sind. Die wichtigsten dieser Entwürfe sind: 1) Stuttgarter Privatvorlesungen (1810), 2) Ueber das Wesen der Wissenschaft, 3) Die Weltalter, 4) Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, 5) Erlanger Vorträge (1821), 6) Zur Geschichte der neuern Philosophie. — Der wichtigsten von allen, der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung ist schon gedacht worden. In allen diesen Schriften Schelling's zeigt sich der gemeine Pantheismus überschritten. Gott wird in ihnen als persönliches Wesen, als absoluter Geist erkannt und anerkannt, der Mensch ist in ihnen nicht vergängliche, verschwindende Erscheinungsform des Absoluten, sondern zur Unsterblichkeit bestimmt. Schelling macht hier geltend, dass er den wahren Theismus wolle, der ihm nicht im Gegensatze zu jeder Art des Pantheismus, sondern nur im Gegensatze zu dem gemeinen, Gottes Persönlichkeit leugnenden Pantheimus steht, aber mit dem wahren Pantheismus eins ist. Ob nun dieser höhere, man wird wohl sagen dürfen: theistische Pantheismus oder pantheistische Theismus vollkommen befriedigend ist oder nicht, wollen wir hier nicht untersuchen. Wir constatiren nur, dass Schelling's spätere Philosophie, vom Jahre 1809 an, nicht mehr gemeiner Pantheismus ist, und dass dieser veränderten höheren Auffassung vom Wesen Gottes auch eine veränderte höhere Staatslehre entspricht, welche auch von Schelling angedeutet ist.

Der grösseren politischen Bedeutung gemäss, welche sich Hegel theils durch seine Schriften, theils und mehr durch seine Schüler erworben, gibt uns der Verf. eine eingehendere Zeichnung der Hegel'schen Rechts- und Staatsphilosophie. Sie kann als gelungen bezeichnet werden, so wie auch seine Kritik zutreffend erscheint. Dass Hegel den Staat als die Offenbarung des selbstbewussten Geistes und als die herrlichste Erscheinung der Weltgeschichte erkannt habe, rechnet der Verf. Hegel zum Verdienst an, macht aber mit Fug und Grund bemerklich, dass es eine gefährliche Ueberspannung der Wahrheit sei, den Staat zur Wirklichkeit der Vernunft selbst und zum sichtbaren Gotte zu machen und daher auch seine nothwendigen Schranken zu verkennen. Wir würden indess bestimmter diese pantheistische Staatsansicht nicht sowohl

eine Ueberspannung als eine grelle Verfehlung der Wahrheit nennen, da sie auf der durchaus falschen Voraussetzung beruht, dass Gott überhaupt in der Welt sich verwirkliche und im Menschengeist zum Selbstbewusstsein komme. Dies übersieht auch der Verfasser gar nicht, indem er selbst bemerkt: „Die Hegel'sche Philosophie betrachtete sich als das Wissen der absoluten Wahrheit, der Hegel'sche Staat erklärt sich als die Verwirklichung des absoluten Geistes ... So im Mittelpunkte des Weltgeistes nahm Hegel seinen Hochsitz ein, zwischen Vernünftigem und Wirklichem das Gleichgewicht erhaltend. Der Anspruch ist ungeheuer, geradezu göttlich. Aber die Weltgeschichte hat denselben nicht gebilligt." Nicht bloss die Weltgeschichte (unser Wissen von der Weltgeschichte) hat ihn nicht gebilligt, sondern die unbefangene Vernunftforschung selbst kann ihn nicht billigen. Die Hegel'sche Staatsphilosophie kann ebenso leicht zum Dienst des Absolutismus als zum Dienst der Revolution verwendet werden, d. h. sie dient der Revolution in zwiefacher Gestalt, der Revolution von Oben nach Unten und der Revolution von Unten nach Oben. Die letztere Richtung wird aber schon darum die vorherrschende sein, weil der Staatsoberhäupter wenige, der Staatsbürger aber viele sind und weil die Revolution in der ersten Richtung die in der zweiten beständig herausfordert und herbeiführt.

Im siebenzehnten Capitel schliesst sich sofort die Betrachtung der historischen Rechts- und Staatsschule an. Als Repräsentanten kommen hier: Savigny, Niebuhr, Dahlmann, Waitz und Gneist zur Sprache.

Die historische Rechts- und Staatsschule wird in ihren allgemeinen Zügen gut charakterisirt und die genannten einzelnen Vertreter derselben in ihren verwandten und unterscheidenden Zügen treffend und lehrreich vorgeführt. Der Werth der historischen Rechts- und Staatsbetrachtung wird richtig gewürdigt und vor den Einseitigkeiten gewarnt, in welche die historische Richtung bei Hintansetzung der Philosophie leicht gerathen kann, und welche die historische Schule keineswegs immer vermieden hat. Ja, bereits die ersten Voraussetzungen Savigny's sind unklar und nebelhaft. Niebuhr kam ohnehin nie zur Klarheit über die Principien des Rechtes und des Staates. Dahlmann erhebt sich zwar nach dem Zugeständniss des Verfassers in seiner Politik an einzelnen Stellen zu dem Grössten und Herrlichsten, was jemals über den Staat gedacht worden ist, aber das von ihm beigebrachte historische Material ist nicht reich zu nennen und an manchen Stellen erscheinen seine Ideen dünn und nebelhaft. Die Grundzüge der Politik von G. Waitz zeigt der Verf. als von demselben sittlichen Geiste erfüllt auf, rühmt auch von

ihm, dass er die Repräsentativverfassung sicherer auszubauen und vielseitiger darzustellen suche. Aber auch bei ihm findet er Misstrauen in die Philosophie, um nicht zu sagen Geringschätzung, obgleich er Lehren vorträgt, die nur aus der Philosophie geschöpft sein können, wie wenn er sagt: „Der Staat ist die Institution zur Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgaben der Menschen, insofern diese in dem Zusammenleben nach Völkern erfolgt. Der Staat ist kein natürlicher, sondern ein ethischer Organismus. . . . Der Staat ist die Organisation des Volkes.“ u. s. w. Der Tadel des Verf. trifft Waitz noch in zwei Punkten. Erstlich darin, dass Waitz wie Dahlmann die Politik ganz allgemein als die Lehre vom Staate versteht und staatsrechtliche Institute mit politischen Gedanken mischt, ohne irgend die beiden Seiten des Staates, seine ruhende Ordnung (Staatsrecht) und sein bewegtes Leben (Politik) zu unterscheiden. Er macht hierüber treffliche Erinnerungen, welche mit den beachtenswerthen Worten schliessen: „Wenn in der Politik das sittliche Moment ausschliesslich oder vornehmlich beachtet wird, so werden die eigentlichen Staatsaufgaben vernachlässigt. Die Politik darf freilich nicht unsittlich sein, aber die Sittlichkeit allein bestimmt sie nicht und erklärt sie nicht.“ Zweitens billigt der Verf. mit Grund nicht, dass Waitz in der Unterscheidung der Staatsformen von dem Gedanken ausgeht, dass der Ursprung der Gewalt, die Ableitung derselben, entscheidend sei für die Art der Staatsformen.

R. Gneist wendet der Verf. besondere Aufmerksamkeit zu, weil er einer jüngeren Generation angehöre, welche den Streit der historischen und philosophischen Methode als einen zurückgelegten Standpunkt betrachte. Indessen was er recht belehrend aus Gneist's Hauptwerk: Das heutige englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht, beibringt und darlegt, deutet doch mehr darauf, dass Gneist dem historischen Moment eine einseitig überwiegende Bedeutung beilegt. Sagt er doch selber von ihm: „die Ideen schätzt er gering, die Institutionen über Alles.“ Auch hält er nicht für überflüssig, zum Schlusse mit eindringlichen Worten die sehr richtige Belehrung vorzutragen: „Wenn die Franzosen im Bewusstsein ihrer klaren Logik geneigt sind, die mannigfaltigen historischen Bedingungen des gegenwärtigen Staates zu missachten und einer abstrakten Staatsidee nachzugehen, so sind die Engländer von Hause aus zu der entgegengesetzten Einseitigkeit geneigt, d. i. die modernen logischen Ideen zu wenig und die geschichtlichen Institutionen zu hoch zu schätzen. Indem sie in neuerer Zeit anfangen, kritischer zu verfahren, die Verwaltung nach Zweckmässigkeitsgründen einzurichten, der Strömung der öffentlichen Meinung freien Lauf zu verschaffen,

überall das Licht der Presse leuchten zu lassen, nach Principien auch die Parteien zu unterscheiden, so folgen sie in allen diesen Dingen nur der geistigen Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts und der Entwicklung des modernen Staats, der die Corporationen erträgt und ihnen Freiheit verstattet, aber der im Grunde doch nicht mehr wie der mittelalterliche Staat auf Corporationen ruht, und vor allen Dingen seiner selbst bewusst werden, nicht instinktiv fortwachsen will."

Das achtzehnte Capitel stellt dar und beurtheilt die Vermittlungsversuche. Hier werden an einander gereiht: Ancillon und Radowitz, Carl Salomo Zachariä, Schmitthenner und Schleiermacher.

Wir finden die wohlgemeinten, aber principiell nicht schwer wiegenden Vermittlungsversuche Ancillon's und Radowitz's ganz befriedigend auseinandergesetzt. Zachariä wird nach seinen wissenschaftlicheren Leistungen eingehender recht gut charakterisirt. Wir halten uns indess bei den umfänglichen Arbeiten eines Staatslehrers nicht auf, von dem der Verf. ohne besorgt sein zu dürfen, auf wesentlichen Widerspruch zu stossen, sagen konnte: „In der Rüstkammer Zachariä's wird jede Partei für jede Meinung gut gearbeitete Waffen holen können. Ob dieselben sich damit wechselseitig verwunden, kümmert ihn so wenig, als die alten Römer, wie sich die mancherlei Götter im Pantheon vertragen." Wenn der Verf. das Werk Schmitthenner's: Zwölf Bücher vom Staate (die nur bruchstückweise erschienen sind) verwandt mit dem Werke Zachariä's: Vierzig Bücher vom Staate, nennt, so zeigt doch seine eigene Darlegung und Beurtheilung der Lehren Schmitthenner's, dass sich des Letzteren Werk bedeutend zu seinem Vortheile von jenem Zachariä's unterscheidet. Schmitthenner tritt nie mit sich selbst in Widerspruch, wenn er der historischen und der philosophischen Methode gerecht zu werden sucht, wenn auch in der Weise, dass er für die verschiedenen Staatsfragen bald die eine, bald die andere ausschliesslich befolgt. Er gründet, wie der Verf. zeigt, den Staat auf die bürgerliche Gesellschaft, die er aus den Bedürfnissen der Menschen nach Verbindung entstehen lässt. Er widerlegt die atomistische Meinung, dass der Staat ursprünglich ein Werk des freien Vertrags sei, oder gar eine Erfindung, wie eine Brandkasse, aber er erklärt auch die Schelling-Hegel'sche Ansicht für einseitig, welche den Staat als eine nothwendige Naturerscheinung, oder als einen bewusstlosen ethischen Process erklärt. In der ganzen bisher verfolgten Entwicklungsgeschichte der Staatslehre kommen nur annäherungsweise oder höchstens vereinzelt so tiefgedachte Lehren vor, wie die,

welche der Verfasser in folgenden Worten berichtet: „Ihm ist der Staat voraus ein ethisches Postulat, d. h. eine sittlich nothwendige Erscheinung, deren natürliche Bedingungen zwar mit ihrer Idee gesetzt sind, deren Existenz aber an den menschlichen Willen gebunden ist. Das Treten in den Staat ist für den Menschen nicht Sache des Beliebens, sondern Pflicht. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Gedanke des Staats, d. i. die Idee, welche realisirt werden soll, ausser dem einzelnen Menschen vorhanden sein muss, weil die Realisation einer Idee, die der Mensch sich beliebig setzt, nimmer Pflicht für ihn sein kann. Die Staatsidee lässt sich betrachten als die im göttlichen Geiste oder im Zwecke des Weltganzen und im Besonderen in der menschlichen Natur vorgezeichnete Form des Zusammenlebens der Menschen. Ihre Realisation aber besteht darin, dass die Menschen selbst ihr gemeinsames Handeln der Form gemäss gestalten. Ursprünglich entsteht der Naturstaat in unbewusster Weise, in Anlehnung an die Familie. Aber allmälig erwacht das freie Bewusstsein und die spätere Staatenbildung wird ein Werk der Kunst. Für diese secundäre Staatenbildung gibt Schmitthenner den Vertrag zu: „Eine Unterwerfung Freier erzeugt nur dann Verbindlichkeiten, wenn sie mit Freiheit d. h. mit Einwilligung geschieht; die einzige vernunftgemässe, gerechte und sichere Basis der Herrschaft eines Einzelnen oder einer Dynastie über ein mündiges Volk ist daher der Vertrag.“ Der Verf. hebt ausdrücklich hervor: „Ein Fortschritt ist es, dass Schmitthenner den Staat als einen „ethischen Organismus“ bezeichnet. Es ist ihm deutlich, dass derselbe weder ein Aggregat sei von Einzelnen, wie ein Steinhaufen, noch ein Mechanismus, d. h. ein System von thätigen Kräften, die das Princip ihres Bestehens ausser sich haben, sondern ein Organismus, welcher dieses Princip als bewegende Seele in sich trägt. Ethisch heisst er ihn im Gegensatze zu dem natürlichen Organismus, weil seine Funktionen durch den Willen bewegt werden, und das Ethos die Gestaltung des Willens ist. Das Volk ist ein solcher ethischer Organismus, der sich in Sprache, Religion und Recht manifestirt. . . Als den Zweck des Staates bezeichnet er mit Platon die Autarkie, oder mit Aristoteles das höchste allgemeine Wohl, und verlangt von dem Staate, dass er die sinnlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur durch die Staatsökonomie, die sittlichen durch Gewährung von Freiheit und Recht, und die geistig-intellektuellen durch Förderung der Cultur befriedige.“ In den weiteren Darlegungen bringt der Verf. wohl einige kritische Bemerkungen bei, ist aber doch in allen Hauptsachen voll Anerkennung für die geistreichen Leistungen des ausgezeichneten Forschers.

Schleiermacher's Staatslehre behandelt der Verfasser kurz. Er geht nicht auf dieses Denkers Metaphysik zurück, wodurch allein er doch hätte zeigen können, welche Stellung derselbe der Staatslehre im Verhältniss zur theistischen und pantheistischen Staatslehre geben wollte, sondern begnügt sich hauptsächlich mit der Hervorhebung des Verdienstes, welches sich Schleiermacher durch die Nachweisung erwarb, dass der Staat ein Gebilde des Menschen selbst sei, aber nicht von den Menschen willkürlich gemacht worden, was wohl genauer so viel heissen soll, als: dem Wesen nach ist der Staat nicht Hervorbringung des Menschen, sondern Veranstaltung Gottes, aber der Gestaltung und Entwicklung nach ist er nicht ohne die Selbstthätigkeit des Menschen zu begreifen. Er berührt noch Schleiermacher's Ansicht, nach welcher die weltgeschichtliche Stufenfolge der Staatsformen sich zugleich als Stufenfolgen des gesteigerten Selbstbewusstseins darstellt in: Demokratie (Hellas), Aristokratie (Rom, Mittelalter) und Monarchie (moderner Staat), und setzt sein Hauptverdienst darein, die entscheidende Bedeutung des einheitlichen Staatsbewusstseins im Gegensatz zu dem Privatbewusstsein hervorgehoben und auf die Entwicklungsstufen in demselben aufmerksam gemacht zu haben.

Das neunzehnte Capitel ergeht sich über die kritischen Arbeiten von Robert v. Mohl, Baron Eötvös und Toqueville. R. v. Mohl wird nach Mangel und Verdienst richtig gewürdigt. Seine umfassenden überwiegend kritischen Leistungen werden mit Anerkennung hervorgehoben, aber es wird auch gezeigt, dass v. Mohl im Wesentlichen über Kant nicht hinauskommt, wenn er den im Staate sich offenbarenden Gesammtwillen nur als den maassgebenden Einzelwillen fasst. „Der ganze Gedanke der Volksindividualität erscheint ihm mystisch und unverständlich. Das Volk ist ihm nur eine zum Staat vereinigte Menschenmenge; die Bürger sind „Theilnehmer“ am Staate. „„Die Gesammtheit der Theilnehmer des Staats bildet die Nation.““ Es erscheint ihm daher der Staat auch nur als ein Mittel für die gemeinsamen Lebenszwecke der Menschen, und da diese mehrere und verschiedene sein können, so verwirft er auch die Beschränkung des Einen Staatszwecks. Mit Kant bezeichnet er den modernen Staat als Rechtsstaat, nur versteht er das Wort Rechtsstaat in viel weiterem Sinne als Kant, indem er nicht bloss das Rechtsgesetz, sondern ebenso die verschiedensten Wohlfahrtszwecke mit umfasst. Die Kirche ist ihm nicht eine dem Staate ebenbürtige Erscheinung. Sie nimmt ihn nur unter den gesellschaftlichen Lebenskreisen einen Platz ein. Dass R. v. Mohl zwischen das Staatsrecht und die Staatskunst (Politik) noch als ein

drittes Glied die Staatssittenlehre in die Mitte schiebt, billigt der Verf. nicht, indem er nicht ohne Grund bemerkt, dieselbe finde ihre Begründung ausserhalb des Staats und sei nur Anwendung des allgemeinen Sittengesetzes auf dem Bereich des Staatslebens. Die geistreiche Schrift des B. Eötvös: Der Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat, und A. v. Toqueville's Schriften: La Démocratie en Amérique und L'ancien régime et la revolution, sind vortrefflich charakterisirt und gewürdigt.

Das zwanzigste Capitel wendet sich der religiös-politischen Richtung zu und führt uns Heinrich Leo, Fr. Julius Stahl und Ferdinand Walter vor. Die Charakteristik Leo's lässt kaum etwas zu wünschen übrig, aber wichtiger ist es für uns, bei Stahl etwas zu verweilen, den der Verf. als den entschiedensten und geistreichsten Vertreter einer theologisirenden Rechts- und Staatsphilosophie in neuerer Zeit bezeichnet, der auch alle früheren Repräsentanten derselben Richtung hoch überrage. Stahl's wissenschaftliches Hauptwerk, die Philosophie des Rechts (in dritter Auflage 1854—56 erschienen) gilt ihm mit Recht für Epoche machend für die Geschichte der Staatswissenschaft. So gross ihre Mängel seien, meint der Verf., und so schädlich die falschen Impulse, welche sie gegeben habe, das unbestreitbare Verdienst derselben, eine Menge von Irrthümern weggescheucht und weggeräumt, viele neue Gesichtspunkte eröffnet und manche verkannte Wahrheit hervorgezogen zu haben, müsse dankbar anerkannt werden. Er bemerkt weiter: „Sowohl Savigny als Schelling haben als Lehrer einen Einfluss auf die geistige Erziehung Stahl's gehabt. Er schrieb seine Rechtsphilosophie „nach geschichtlicher Ansicht", und erklärte ausdrücklich, durch Schelling dazu angeregt worden zu sein Trotzdem ist sein Werk ein selbstständiges, und man hatte Unrecht, seine Staatslehre als „Neoschellingianismus" zu bezeichnen, während es bekannt genug ist, dass Schelling überhaupt keine Staatslehre erzeugt hat. Von Anfang an trat Stahl der naturrechtlichen Lehre mit schroffer Feindschaft entgegen. Er wollte „„dem Rationalismus einen ewigen Denkstein setzen, und ihn auf seinem eigenen Gebiete mit seinen eigenen Waffen durch die strengste genauste Gedankenfolge bekämpfen.""

Die Anregung, welche hier Stahl Schelling zu danken bekennt, war ihm nicht bloss aus der späteren Philosophie Schelling's, welche mit der Schrift über die Freiheit vom Jahre 1809 beginnt, sondern auch aus der früheren zu Theil geworden, bezog sich aber doch überwiegend auf die spätere, in welcher Schelling sich zur Erkenntniss der Persönlichkeit Gottes hindurchgerungen hatte, ohne

doch darum den Pantheismus überhaupt aufzugeben. Sein System wurde von da an ein pantheistischer Theismus oder theistischer Pantheismus, den Andere auch Semipantheismus oder Persönlichkeitspantheismus genannt haben, und über diesen Standpunkt ist Schelling bis zu seinem Ende nicht hinausgekommen. Stahl fand sich hier keineswegs zurecht. Indem er das Wesen des Pantheismus in die Behauptung setzt, dass Gott nicht Persönlichkeit sei, also keine andere Form des Pantheismus kennt als diejenige, welche Gottes Persönlichkeit verneint (Rechtsphilosophie II, 2, S. 8), lässt er Schelling's spätere Philosophie, weil sie die Persönlichkeit Gottes nicht leugnet, für Theismus gelten, wiewohl es auch hier bezüglich der Schelling'schen Schrift über die Freiheit nicht ohne alle Verwirrung abgeht (Vergl. Rechtsphilos. I. 384 ff. und 495 ff.). Gegen den Vorwurf Maurenbrecher's und Anderer, seine Rechtsphilosophie sei Neoschellingianismus oder beruhe auf ihm, ist nun Stahl allerdings geschützt, indem er ausdrücklich zwar den Fortschritt Schelling's zur Erkenntniss der Persönlichkeit Gottes anerkennt, aber wesentliche Bestimmungen seines neuen Gottesbegriffs bestreitet, ohne zwar ihren halbpantheistischen oder persönlichkeitspantheistischen Charakter klar erkannt zu haben. Stahl übersah nicht, „dass eine viel reichere, lebendigere, innigere und mit der höchsten Bezeichnung, eine viel menschlichere Rechtsphilosophie, als sie in den Vorlesungen über das akademische Studium noch erscheint, von dem Schriftsteller „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ zu erwarten gewesen wäre,“ aber er erwartete offenbar zu viel, wenn er von dem späteren Schelling auf eine von rein theistischer Grundlage aus erbaute Rechtsphilosophie rechnete, im Falle er noch zur Ausarbeitung einer Rechtsphilosophie überhaupt gelangen sollte. Dagegen ist Stahl gegen die Frage nicht geschützt, wie es kommen konnte, dass er desjenigen Forschers nirgends auch nur mit einer Sylbe gedenkt, der augenscheinlich in der Begründung des Theismus und der theistischen Rechts- und Staatsphilosophie sein nächster Vorgänger gewesen ist, Franz Baader's. Es wäre überflüssig, im Angesichte der bekannten Thatsachen der Geschichte der neueren deutschen Philosophie die Behauptung, dass Baader der nächste Vorgänger Stahl's gewesen ist, noch ausführlich beweisen zu wollen. Die Frage kann nur sein, ob Stahl Baader's Schriften und Leistungen gekannt habe oder nicht und wenn er sie gekannt hat, ob die Gerechtigkeit nicht verlangt hätte, seines Verdienstes zu gedenken! Nun ist es aber so gut wie unmöglich, dass er sie nicht gekannt haben sollte, da er ganz gewiss Baader sogar persönlich gekannt hat. In der gleichen Stadt, München, mit ihm geboren, war Stahl zu einer Zeit (1827) an der

Münchner Universität als Privatdocent aufgetreten, wo Baader's schriftstellerische und akademische Wirksamkeit an derselben Universität in voller Blüthe stand und die Aufmerksamkeit nicht bloss von dem ganzen gelehrten München, sondern auch von fast ganz Deutschland auf sich gezogen hatte. Es fällt uns nicht ein, zu behaupten, dass Stahl, dessen geniale Begabung ausser Frage ist, die Ideen Baader's sich unselbstständig angeeignet habe, aber wir behaupten mit aller Bestimmtheit, dass die Anregung, welche Stahl von Baader's Schriften empfing, wenn nicht grösser, doch entscheidender für ihn gewesen ist, als jene, die Schelling auf ihn geübt hatte. Und es würde ihn geehrt haben, wenn er diese Anregung nicht verleugnet hätte.

Aus der Stahl'schen lehrreichen Kritik Hegel's führt der Verf. den pikanten Ausspruch an: „Der objektive (absolute) Idealismus Hegel's ist nicht minder eine blosse Traumwelt, als der subjektive Fichte's, aber überdies noch ohne einen Träumenden." Dieser Ausspruch ist glänzender als wahr. Denn wenn Hegel's Idealismus eine blosse Traumwelt ist, so kann ihr auch der Träumende nicht fehlen, da man von einer Traumwelt ausser einem Träumenden gar nicht sprechen kann. Das Wahre ist, dass bei Hegel im Grunde dasselbe Ich der Träumende ist, wie bei Fichte.

Der Verf. leitet seine Darlegung der Stahl'schen Rechts- und Staatslehre mit den Worten ein: „Ueberzeugt von der Richtigkeit und Gefährlichkeit der ganzen auf die Autorität der „hochmüthigen" Vernunft basirten neueren Philosophie fordert er „Umkehr der Wissenschaft" zum Glauben an die geoffenbarte Wahrheit der christlichen Religion, und verlangt die Erneuerung jener ungetrübten Einheit von Theologie und Philosophie, wie sie im Mittelalter Thomas von Aquin dargestellt hatte." Dagegen lässt sich nun doch Manches erinnern. Diese Darstellung hält den Missverstand nicht fern genug, als ob Stahl die Vernunft überhaupt hochmüthig nenne. Sie sagt dies zwar nicht, aber es wird doch in dieser Fassung der Verdacht erweckt, als ob Stahl überhaupt ein Vernunftverächter sei. Stahl aber verachtet die Vernunft nicht, sondern tadelt nur denjenigen Gebrauch der Vernunft, der sich in Widerspruch mit der christlichen Offenbarung setzt und damit, wie er sich überzeugt hält, in Irrthum geräth. Auch geht ihm nicht jeder Irrthum der Vernunft aus Hochmuth hervor, wiewohl ihm aller Pantheismus, wenigstens seit dem Eintritt des Christenthums in die Welt, Hochmuth des Philosophirenden zu verrathen scheint. Der Pantheismus des Spinoza, des Fichte, des Schelling und Hegel schien ihm augenscheinlich die Selbstüberhebung, folglich den Hochmuth an

der Stirne zu tragen. Es fragt sich noch, ob der Verf. ihm hierin ernstlich widersprechen würde. Wenn Stahl den Pantheismus richtig als eine Verirrung der menschlichen Vernunft erkannte, und wohl zu merken schon aus Vernunftgründen verwerfen musste, was blieb ihm da anders übrig, als mit der Vorlage seiner Vernunftgründe für die Wahrheit des Theismus die Mahnung zur Umkehr der Wissenschaft zu verknüpfen? Diese Mahnung war nicht als eine Aufforderung zur Einstellung der Forschung gemeint, sondern zum Verlassen eines Irrwegs, der ihm überdies als ein seit Hegel völlig ausgetretener sich zu zeigen schien. Die Umkehr sollte in seinem Sinn zum Fortschritt werden, so wie z. B. die Umkehr der Astronomie von den Wegen des Ptolemäus zu der Weltanschauung einiger Pythagoreer durch Copernicus zu einem Fortschritt des menschlichen Geistes und der menschlichen Wissenschaft sich gestaltete, der von unermesslicher Bedeutung war. Im besten Falle kann der Pantheismus der neuern Philosophen nur ein gleiches Verdienst für die Philosophie in Anspruch nehmen, wie Ptolemäus und seine Fortsetzer für die Astronomie. Die Zeit wird nicht ausbleiben, wo der Theismus in der Philosophie so vollständig über den Pantheismus siegen wird, wie Copernicus über Ptolemäus gesiegt hat. Wenn nun Stahl den Einklang zwischen Philosophie und Theologie verlangte und anstrebte, so hat allerdings auch Thomas von Aquin diesen Einklang verlangt und angestrebt, aber des letzteren Mittel und Wege waren doch nicht geringen Theils andere als die Stahl's, und jedenfalls suchte Stahl den Einklang der Philosophie und Theologie nicht in der Uebereinstimmung der Philosophie mit der katholischen Dogmatik. Wir können hier dem Verf. nicht in seine Darlegung und Kritik der Stahl'schen Rechtsphilosophie folgen und nur anerkennen, dass man aus ihr einen hinlänglichen Ueberblick ihrer Hauptgedanken gewinnt und seine Kritik die Hauptschwächen und Mängel Stahl's wohl zu treffen weiss. Wer Baader's staatsphilosophische Lehren genügend kennt, wird finden, dass Stahl ihre Tiefe nicht erreicht hat, dass Baader's Ideen kühner und freier sind und dass ihr Reichthum einer noch ganz anderen Ausführung fähig ist, als die Rechtsphilosophie Stahl's darbietet. Nicht viel weniger auffallend als das Ignoriren Baader's ist bei Stahl die Nichtbeachtung Krause's, dessen Verdienste um die Rechts- und Staatsphilosophie — im Uebergang von Schelling zu Baader — gross genug waren, um ihm in seiner Geschichte der Rechtsphilosophie gebührend eine Stelle anzuweisen. Dass er Herbart gleichfalls nicht berücksichtigte, erhöht jedenfalls den Ruhm seines Werkes nicht.

Dem der lutherischen Orthodoxie zugewendeten Stahl stellt



der Verf. den katholischen Ferdinand Walter zur Seite und beurtheilt seine ausgezeichneten Leistungen, besonders mit Rücksicht auf sein Werk: „Naturrecht und Politik“ mit Anerkennung, ohne jedoch zu verschweigen, dass er im Grunde doch nicht über die mittelalterliche Ansicht hinausgekommen ist.

Das einundzwanzigste Capitel, welches das Schlusscapitel des Werkes ist, ist überschrieben: „Religiöser Charakter der Zeit. Keine „Umkehr der Wissenschaft.“ Naturwissenschaftliche Methode. Th. Buckle, C. Frantz. Politischer Charakter des Zeitalters. Lieber, Mill, Laboulaye, Krause, Ahrens, Fr. Rohmer, Laurent.

Wir finden hier Vieles zusammengedrängt. Zuerst wendet sich der Verf. nochmals gegen Stahl, indem er dessen theologische Richtung die Umkehr der Wissenschaft nennt und meint: „Würde sie herrschend werden, so hätte der menschliche Geist seit Jahrhunderten vergeblich gearbeitet und die Welt sänke wieder in die naive Gläubigkeit des Mittelalters, oder was schlimmer wäre, in die orthodoxe Geistesknechtschaft des siebenzehnten Jahrhunderts zurück.“ Er besorgt dies nicht und hält den Glauben an den Fortschritt aufrecht.

Wir müssen hier bemerken, dass der Verf. nicht den philosophischen Theismus Stahl's, auch nicht seine christliche Gesinnung überhaupt die Umkehr der Wissenschaft nennt, sondern nur seine völlige Unterwerfung unter die protestantischen Dogmen des siebenzehnten Jahrhunderts, und sein Urtheil gilt im Wesentlichen in gleicher Weise der Unterwerfung Ferdinand Walter's unter die katholischen Dogmen. In diesem Sinne widersprechen wir seiner Verwerfung der Umkehr der Wissenschaft nicht.

Die Dogmen der christlichen Confessionen können und dürfen sich der wissenschaftlichen Prüfung nicht entziehen und können nicht unbedingte Normen für die Wissenschaft sein. Dass Stahl hier unter dem Einfluss der Reaktion zu weit ging und dieser Reaktion selbst wieder diente, lässt sich nicht leugnen. Ebenso muss dem Verf. Recht gegeben werden, wenn er behauptet, die hierarchischen und (im mittelalterlichen Sinne) theokratisirenden Parteien hätten sich gleichwohl über den Grundcharakter unseres Zeitalters arg getäuscht, und desshalb werde der momentan glückliche Sturmlauf der Reaktion keinen dauernden Erfolg haben. Wir räumen ein, dass die Reaktion weder Erfolg haben soll, noch haben wird, sofern sie auf unbedingte Unterwerfung unter die Dogmen dringt und mittelalterliche oder auch absolutistische Institutionen verlangt. Aber der eigentliche Kern und Ideengehalt der theologischen Staatsrechts-

lehrer wird, gereinigt und geläutert von einseitigen Beimischungen, gleichwohl oder sollte doch siegreich durchdringen. Der Hauptkampf der theologischen Staatsrechtslehrer galt dem Subjektivismus und einseitigen Individualismus und Egoismus, dem Atheismus, Materialismus und Pantheismus. Gegen diese Missgestaltungen der Wissenschaft ist die theologische Staatsrechtslehre siegreich gewesen und ihr Sieg wird sich durch die eigene Läuterung nur noch vervollständigen. Die Werke von Bonald, Maistre, Saint-Martin, Ballanche, Joubert u. s. w., dann von Friedr. Schlegel, Görres, Jarke, Walter, Baader, Stahl u. s. w., enthalten ein Arsenal von kräftigen Waffen gegen die genannten Missgestaltungen der Wissenschaft und dürfen nicht bei Seite gelegt, sondern sollen gereinigt, geläutert und fortgebildet werden. Mit Interesse folgt man den Belehrungen des Verfassers über die Richtungen und Strebungen von John Stuart Mill, Thomas Buckle, Constantin Frantz, Lieber und Laboulaye, welche von ihm gut charakterisirt werden. Zuletzt bespricht er noch kurz die Leistungen von Krause und Ahrens, von Fried. Rohmer und Laurent. Krause und Ahrens hätten eine umfassendere Darstellung und Beurtheilung verdient. Rohmer muss uns zu hoch gestellt erscheinen, so lange es, wie der Verf. sagt, auch dem näher damit (mit seinen Arbeiten) bekannten Freunde nicht möglich ist, ihre volle Bedeutung klar zu machen. Die von ihm bekannt gewordenen Schriften geben unstreitig Zeugniss von originalem Geiste und hohem Streben, aber man sieht nicht, dass er den späteren metaphysischen Standpunkt Schelling's, den Persönlichkeitspantheismus, wesentlich überschritten habe. Die bedeutenden Leistungen Laurent's werden von dem Verf. mit Recht in helles Licht gestellt. Ein philosophischer Geschichtschreiber in eminentem Sinne eröffnet Laurent eine begeisternde Perspektive in die Zukunft der Wissenschaft.

Ueberblicken wir am Schlusse unseres Referats das gesammte Werk, so haben wir es im Ganzen als eine tüchtige, bedeutsame Leistung anzuerkennen. Die staatswissenschaftlichen Bewegungen seit Kant sind bei Weitem nicht alle in die Darstellung und Beurtheilung hereingezogen. Indessen begreifen wir, dass Beschränkung geboten war und die Auswahl des Wichtigsten schwierig. Unter Andern sind die Rechts- und Staatslehren von Fries und Krug nicht berücksichtigt, ebenso wenig die Seitenzweige der Schelling'schen Rechts- und Staatsphilosophie in den Lehren von Oken, Steffens, Wagner, Eschenmayer und Troxler. Die nachhegel'schen rechts- und staatsphilosophischen Systeme von J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Chalybäus, U. Wirth und Trendelenburg sind ausgeschlossen. Am

wenigsten aber hätten die staatsphilosophischen Lehren von Herbart und Baader fehlen sollen. Weder der eine noch der andere dieser in ihrer Art hervorragenden Philosophen konnte mit Recht als nicht vorhanden ignorirt werden. An innerer Bedeutung gehen sie Vielen voran, die von dem Verf. berücksichtigt worden sind, und dies gilt intensiv von Baader noch mehr als von Herbart. Der Letztere hat eine weitverbreitete einflussreiche Schule gegründet, die auch auf dem rechts- und staatsphilosophischen Gebiet nicht unthätig und unwirksam geblieben ist. Der Erstere hat die theologische oder wenn man will philosophisch theokratische Staatslehre tiefer begründet als alle seine Vorgänger und nicht bloss auf den Umschwung Schelling's zu seiner späteren, tieferen Lehre wesentlich Einfluss geübt, sondern auch auf fast alle Richtungen der nachhegel'schen Philosophie in Deutschland, und seine Ideen werden voraussichtlich noch viel eingreifender auf die weitere Entwickelung der Philosophie wirken.

4.

Porphyrius vier Bücher von der Enthaltsamkeit. Ein Sittengemälde aus der römischen Kaiserzeit. Aus dem Griechischen mit Einleitung und Anmerkungen von Eduard Baltzer. Nordhausen, Förstemann, 1869.

August Nauck in der Vorrede zu: Porphyrii philosophi Platonici opuscula tria (vita Pythagorae, Apoche, epist. ad Marcellum), Lipsiae 1860, bemerkt nach dem Verf., dass Porphyrs, des Neuplatonikers, zahlreiche und vielseitige Schriften nur in so vernachlässigtem Zustande vorhanden seien, dass eine gute Gesammtausgabe ein schweres, ein herkulisches Werk sei, an das sich noch Niemand gewagt habe. Eine Ausgabe der Apoche hatte (Utrecht 1767) Jakob van Rhoer in Deventer mit Prolegomenen und Commentar besorgt. Indess sind die meisten seiner Schriften bis auf Bruchstücke verloren gegangen*). Auch von der Apoche fehlt der Schluss. Der Uebersetzer hat nach dem Vorgange Eduard Röth's (Geschichte der Abendländischen Philosophie) in seiner Allgemeinen Religionsgeschichte die Religion und Philosophie der Aegypter behandelt und

*) Die Philosophie der Griechen von E. Zeller III, 2, S. 844.

eine besondere Schrift über Pythagoras geschrieben. Bekanntlich vertritt und vertheidigt E. Baltzer in verschiedenen Schriften und in der Zeitschrift: Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise den Vegetarianismus. Das Interesse für diese Lehre und deren von ihm geübte Praxis hat ihn veranlasst, Porphyr's Schrift: *Ἀποχη* zu übersetzen, da Porphyr ein entschiedener Vertheidiger dessen ist, was man in neueren Zeiten Vegetarianismus genannt hat. Aber ganz abgesehen von dieser Frage hat die Schrift Porphyr's wohl eine Uebersetzung verdient. Der Uebersetzer schickt derselben eine Einleitung voraus, in welcher er die Urtheile Späterer und Neuerer über die Bedeutung Porphyr's mittheilt und Nachricht über sein Leben und den Charakter seiner Philosophie gibt, die auf Plotin's Lehren ruht, indess Longinus von Einfluss auf die Form seiner Darstellung war. Dann verbreitet er sich über die Entstehungsweise der Apoche, die er ein Sittengemälde des Alterthums nennt. Sie lehrt die Enthaltung vom Genuss der Thiere und streitet gegen die Sarkophagie, das Fleischessen. „Plotin und seine Schüler folgten der pythagoreischen Lebensweise ganz streng. Insbesondere war der Meister selbst von äusserster Mässigung überhaupt, enthielt sich des Thiergenusses unbedingt und weigerte sich auch, als er krank war, die Latwerge Therias (ein Mixtum compositum aus unendlich vielen Medicamenten, auch thierischen Stoffen, als Universalmittel gepriesen) zu nehmen. Während nun Porphyrius früher — in Athen — Fleischesser gewesen und sich erst als Schüler Plotin's von der Sarkophagie abgewandt hatte, waren umgekehrt wohl einige Schüler des Plotin nach dessen Tode von der reineren Lebensweise abgefallen, insbesondere sein Freund Firmus Castricius in Rom. Hiervon benachrichtigt, schrieb er in Sizilien, also jedenfalls in seinem höheren Lebensalter, unser Buch, *Περὶ ἀποχὴς ἐμψυχῶν*, etwa in der Zeit zwischen 270 und 300 — also wohl unter Diocletian." Mit Recht bemerkt der Uebersetzer, je mehr man ein Zeitalter, eine Geistesrichtung, eine Epoche der Menschheit in ihrem Detail betrachte, desto interessanter werde sie, und ihre Irrthümer fesselten uns oft noch mehr als wie ihre Wahrheiten. Durch seine Psychologie, fährt er fort, musste Porphyrius in unlöslichen Kampf mit dem Christenthume, durch den Vegetarianismus in absoluten Gegensatz zum heidnischen Opfercultus kommen, und wenn die Weltstadt Rom ihn einst gern gehört und ein Kaiserpaar ihn hoch geehrt hat, so mögen auch wir wohl gern einmal uns im Geiste zu seinen Füssen setzen, wäre es auch nur, um im Spiegel seines Wortes das innere Triebwerk des damaligen Zeitgeistes zu beobachten. Der Uebersetzer will die Schrift zugleich als einen Beitrag zur Geschichte des Vegetarianismus angesehen wissen.

An der Stelle einer eigenen Widmung gibt der Uebers. die Uebersetzung eines Theils der lateinischen Distichen, welche Jakob van Rhoer seiner Ausgabe der Apoche vorangesetzt hat. Zuletzt folgt eine Uebersicht des Inhalts der Apoche. Die Uebersetzung ist durchaus gelungen und liest sich fast wie eine Originalschrift. Nicht ohne Grund ist Porphyrius als wohl der klarste Denker unter den Neuplatonikern gerühmt worden. Der Uebersetzer führt in dieser Beziehung die Aeusserungen Zeller's an, welcher sagt: „Ein weit freierer und hellerer Geist (als Amelius) ist der Syrier Porphyrius. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die sittlich reine Gesinnung dieses Mannes verdient alle Anerkennung.... Er ist der Bearbeiter einer gegebenen Lehre (des Plotin) und er ist zu dieser Rolle durch sein ausgebreitetes Wissen, durch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch die Klarheit seines Denkens, vor Andern geeignet.... Seine hervorragendste Eigenschaft ist jenes Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdrucks, welches ihn trotz aller Ueberschwenglichkeiten seiner Schule, denen er sich nicht verschlossen hat, doch immerhin als den nüchternsten unter den Neuplatonikern erscheinen läst.... Ueber Porphyrius' seltene Gelehrsamkeit ist unter den späteren nur Eine Stimme, und seine entschiedensten Gegner kommen darin mit seinen grössten Bewunderern überein."

Nach dem Verfasser soll Augustinus (De civitate Dei 7, 25, 10, 10 etc.) ihn, trotz seines Hasses gegen ihn als einen Christenfeind, den grössten Philosophen der Heiden genannt und ihn über Platon gestellt haben. Allein diese Angabe ist nicht genau richtig. Im 7. Buche 25. Capitel der Stadt Gottes wird von Porphyrius weiter nichts gesagt, als dass er Atys als Sinnbild des Frühlings aufgefasst habe. Im 10. Buch 10. Capitel wird Porphyrius ein noch gelehrterer Platoniker als Apulejus genannt. Erst im 11. Capitel desselben Buchs wird Porphyrius trotz Dem und Jenem als ein grosser Philosoph bezeichnet. Diese Benennung erhält P. öfter von Augustinus, einmal nennt er ihn den gelehrtesten unter allen Philosophen, und allerdings ein anderesmal den berühmtesten Philosophen der Heiden (22, 3). Im 30. Capitel des 12. Buches sagt Augustinus, die Meinung des Porphyrius sei derjenigen vorzuziehen, welche die endlose Abwechslung der Seligkeit und des Elendes der Seelen sich erdacht hätten, und fährt dann fort: „Ist dies aber so, so sehen wir also einen Platoniker, der von Plato abweicht, um Besseres zu glauben, und der da sah, was jener nicht einsah, und sich auch nicht fürchtete, einen so grossen und so wichtigen Meister zu verlassen, sondern dem Menschen die Wahrheit vorzog." Damit hat Aug. aber doch noch nicht gesagt, dass er Porph. überhaupt und

im Ganzen über Plato stellte. Platon, der nach seiner tiefen Auffassung Sokrates und Pythagoras in sich vereinigte, wird von Aug. überall als das bewunderungswürdige Haupt der gesammten alt- und neu-platonischen Schule gefeiert und geht an Bedeutung allen Platonikern und Neuplatonikern voran, wenn auch unter den Letztern der Eine oder der Andere in einem oder dem andern Punkte tiefer als Platon ging oder auch für den Augenblick grösseren Ruhms genoss. Man vergleiche die von den Geschichtschreibern der Philosophie zu wenig beachteten Darlegungen Augustin's über die zwei Schulen der Philosophen (bei den Griechen), der italischen und der jonischen im 8. Buche der Stadt Gottes. Dort erklärt er die Ansicht der Platoniker über die Gottheit (aller Philosophen, die im Grundgedanken des Monotheismus mit Platon übereinstimmen) für weit vernünftiger als die Meinungen aller übrigen Weltweisen. Die Platoniker kommen ihm den Lehren des Christenthums am nächsten. Vergl. auch in Betreff des Porphyrius das 23. Cap. des 19. Buches und das 26. u. 27. Cap. des 22. Buches der Stadt Gottes. Wenn nun August. trotz der Bekämpfung ihres Heidenthums die Platoniker doch so hoch stellte, so kann es nicht mehr verwundern, dass wir die gesammte mittelalterliche Mystik, von Scotus Erigena bis zu J. Böhme und über ihn hinaus bis zur Gegenwart, gerade von den tiefsten Gedanken der Neuplatoniker durchzogen sehen. Das Heidnische der Lehren der Neuplatoniker ist von den christlichen Mystikern völlig abgestreift, aber alles oder fast Alles dem Christenthum Assimilirbare ihrer Ideen ist in ihnen, soweit es nicht neu erfunden ist, aufbewahrt und zum Theil weitergebildet. Nachdem die Geschichtschreiber der Philosophie aus der Kantischen Schule die Bedeutung der Neuplatoniker fast gänzlich verkannt hatten, wurde ein richtigeres Verständniss derselben durch die Wirkungen der Ideen Schelling's, Hegel's und Schleiermacher's eingeleitet, aber ihre ganze Bedeutung wird erst dann erkannt werden, wenn Geschichtschreiber der Philosophie im Geiste Baader's hervortreten werden. Arthur Richter hat in seinen Neuplatonischen Studien (Leben und Lehren Plotins) damit einen Anfang gemacht, wie wenig auch Baader hierauf von direktem Einfluss gewesen sein mag.*) Eduard Röth

*) A. Richter sagt (Neu-Platonische Studien III. 7—8): Es ist.. doch nicht ganz der richtige Weg, wenn man die Lektüre des Proklus vorgeschlagen hat, um den Plotin zu verstehen, umgekehrt Proklus muss aus Plotin verstanden werden; auch nicht der Standpunkt Baader's, Hegel's oder Schelling's ist geeignet, um Licht in die Philosophie des Dunkeln von Rom zu bringen, im Gegentheil würde dies Verfahren von vornherein der Objektivität Eintrag thun." Das wäre wohl der Fall, wenn man Lehren dieser Forscher in Plotin hineintragen wollte.

arbeitete mit Genie und seltener Gelehrsamkeit dieser tieferen Auffassung vor, ohne zu wissen, wem er vorarbeitete. Sehr beklagenswerth ist, dass er sein Werk nicht vollenden konnte. Viel wäre schon gewonnen gewesen, wenn er es bis zu Aristoteles hätte fortführen können. Zur Bezeichnung der vielseitigen Betrachtungen der vier Bücher der Apoche des Porphyrius wollen wir hier die Uebersicht des Inhalts nach dem Uebersetzer, jedoch so viel als möglich abgekürzt, wiedergeben:

Erstes Buch: Einleitung (C. 1 — 3). Einwürfe der Stoiker und Peripatetiker (4 — 6); der Epikuräer (7 — 12). Gewöhnliche Einwände, wie bei Klodius, Heraklid, Hermachus etc. (13 — 26). Uebergang zur Widerlegung (C. 26 Schluss bis 29). — Sarkastische Kritik der Zeit etc. (27). Mit wem das Thema zu verhandeln. Selbstprüfung (28). Göttlichkeit der Aufgabe (29). Abhandlung (30 — 56). Die Weise der Seele liegt in ihrer geistigen Natur (30 — 31). Die beste Art ist die stetige Arbeit des Geistes parallel der wachsenden Enthaltung (32). Grosse Bedeutung der Diät, denn Lust und Leid ist die Doppelquelle unserer Sklaverei (33). Die Gaumenlust aber ist das Centrum dieses Leides (34). Je schwerer der Kampf, desto mehr Pflicht der Vorbeugung und desshalb liebt der Weise die Abgezogenheit von der Welt (36). Nähere Erklärung Plato's (37). Das Seelenleben ist abhängig vom Verdauungsprocess (38). Spott der Genussmenschen (38). Was uns überhaupt berührt, berührt den ganzen Menschen (40); das muckerische Princip ist wider die Natur (41) und rächt sich. Es gibt keine Adiaphora (42). Man geht in's Verderben, je mehr man den Sinnen die Zügel läst (44). Die Gaumenlust ist noch schlimmer als die Augenlust (45). Die Fleischfresserei ist in jeder Hinsicht verderbenschwer, die Frugalität befreit von einer Iliade von Uebeln (46 — 47). Sie bedarf nur eines höchst geringen, leicht zu beschaffenden Aufwandes (48 — 49). Die Philosophie ist nicht eine schliessliche Luxuszugabe zum Leben, der Luxus des Lebens Verderben, das Fleischessen gesundheitswidrig und Sache der Rohheit

Nur dies kann hier gesagt werden, dass zur Objektivität der Darstellung eines ältern Philosophen der Befähigtste sein wird, der unter sonst gleichen Gaben und Kenntnissen die tiefste Philosophie seiner Zeit am besten kennt und durchdrungen hat. Die Kantianer waren weniger fähig, die Neuplatoniker zu verstehen nnd darzustellen, als die Jünger Schelling's, Hegel's und Schleiermacher's, und wir behaupten, dass der eingeweihte Jünger Baader's bei im Uebrigen gleichen Bedingungen noch ungleich fähiger dazu sein würde. Vollends nun die Beurtheilung des Neu-Platonismus erfordert den Massstab der tiefsten Philosophie.

(50 — 52). Auch Epikur heilt den Körper durch den Geist (53). Lob der Genügsamkeit (54). Woher die Verblendung so Vieler, die doch elend genug sind (55)? Appel an die sittliche Kraft des Menschen (56). Schlussmahnung und Uebergang zum 2. Buch.

Zweites Buch (die Opfer): Uebliche falsche Schlüsse werden in's Licht gestellt (2—4) Plan (4). Abhandlung über Opfer und Sarkophagie. Die unblutigen, geringen Opfer waren die ursprünglichen (5), später wurden sie mannigfaltiger, aber blieben unschuldiger Art (6). Erst dann kamen die Thieropfer nnd mit ihnen das Fleischessen und die Gottlosigkeit (7), wie das Beispiel der Thrazier und Scythen lehrt (8). Ueble Motive verschiedener Thieropfer (9—10), daher auch entgegengesetzte Sitten (11). Rechtfertigung der Lehre Theophrast's, dass Thieropfer gottlos ist (12). Pflanzenopfer sind kein Raub (13). Fruchtopfer sind leichter zu beschaffen und schon darum besser (14). Gott sieht das Herz an, nicht des Opfers Grösse (15), wie auch Theopompus lehrt und Andere (16—17). Einfache Opfergeräthe die besten (18). Bezeugung durch Sophokles und die Tempel zu Epidaurus (19). Von Theophrast und den Spendengebräuchen (10), von den Gesetztafeln und von Empedokles (21). Der Kriegsgott schuf das Unheil (22). Im Thieropfer ein logischer Widerspruch (23). Aus den Motiven folgt, dass Thieropfer verwerflich (24). Die Thieropfer ein Ablass zur Beschönigung der Sinnenlust (25). Lehrreiches Beispiel der Eleäer und Aegypter (26). Historische Folge der Opfer psychologisch begründet (27); der delische „Altar der Frommen“ (28). Wie die Sarkophagie nach Athen gekommen sein soll (29) und heute noch gefeiert wird (30). Die Sarkophagie ist also eine Neuerung und zwar erzieht sie zur Barbarei (31), das Gegentheil zum Gegentheil (32). Porphyr will nicht die Gesetze ändern, aber die Sitte, und zeigt, dass, wer keine Thiere isst, auch keine opfern darf (33). Der Gott der Götter bedarf überhanpt der Opfer nicht, „das Gottschauen einer reinen Seele ist das vollkommene Opfer“ (34). Klage über Scheinphilosophen (35). Vorbild der Pythagoräer (36). Lehre der Platoniker von den guten und bösen Dämonen und was daraus folgt (37—42). Wie sich der Weise dabei verhält (43). Opfern und Essen ist zweierlei (44). Böse Zauberei besiegt der Weise durch Reinheit und Enthaltung (45). Reinlichkeit ist nicht immer möglich, aber Reinheit nothwendig, und sie wird durch Sarkophagie unmöglich (46). Anwendung gegen den Selbstmord (47). Abergläubisches Fleischessen (48). Der Weise verschmähet Dämonenkünste; er schaut die Naturgesetze und wird Gott ähnlich (49). Reine Seelen und Sarkophagie sind Gegensätze (50). Die Weis-

sagung aus Eingeweiden apostrophirt (51). Der Weise bedarf nicht Dämonen, nicht Orakel, noch Eingeweide-Zeichen (52). Weisheit ist auch Voraussicht. Wer jedoch die Zukunft mit Opfern erschliessen will, braucht doch so wenig wie die Götter davon zu essen. Sonst müsste man auch Menschen opfern und essen. Solche Menschenopfer geschehen an Festtagen in Rhodus, in Seleucis (54). Später setzte man den Stier an des Menschen Stelle. Ebenso in Heliopolis, Chios, Tenedos und Lacedämon (55). Auch in Phönizien, Kreta, Syrien, Karthago, Arabien etc. und sie bestehen noch jetzt (56). Karthagische Barbareien (57). Dichtersprüche (58); auch Apollo will ursprünglich unschuldige Opfer (59). Der Luxus im Opfer ist der Grundverderb (60). Nicht Furcht, nicht Spott darf uns also abhalten, dem ewigen Gesetze zu folgen (61).

Drittes Buch (die Thiere): Uebergang zur sittlichen Seite der Frage (1), Lehre der Stoa (2). Die Sprache der Vögel (3). Die Thiersprache überhaupt (4). Auch die stummen Thiere haben Verständniss, und alle Thiersprache ist verständlich (5), gleichwie die Thiere den Menschen sehr wohl verstehen und also vernunftbegabt sind (6). Die Thiere sind physiologisch den Menschen ähnlich (7), insbesonders psychologisch (8), und haben Ueberlegung wie er (9), sind sogar vernünftiger als er (10), üben unter sich Gerechtigkeit (11), leben social mit den Menschen (12) und stehen in sittlichen Bezügen zu ihm (13); Menschenähnlichkeit (14—15); mythologische Zeichen dafür (16). Selbst den Göttern sind sie heilig (17). Gerechtigkeit gegen die Thierwelt ist Pflicht, die Sarkophagie abscheulich; selbst gegen die Pflanzenwelt kann der Mensch roh werden (18), und doch ist die Pflanzenwelt ganz anderer Art, und die Gerechtigkeit gegen Unmenschen viel misslicher, als gegen Thiere (19). Sarkasmen über die gastronomische Teleologie und Rechtfertigung der Gerechtigkeit (20). Alles, was fühlt, hat Geist (21); ohne dies wäre die Thierwelt unbegreiflich (22). Die Verschiedenheit der Geistesthätigkeit zwischen Thier und Mensch ist nur eine graduelle (23). Selbst die Krankheiten der Thiere zeugen dafür (24). Thiere und Menschen sind Verwandte (25). Gerechtigkeit ist ein allgemeiner Begriff und schliesst die Pflicht gegen die Thierwelt ein (26). Sittliches Ideal (27). Die Carnivoren gleichen den Danaiden etc. (28).

Viertes Buch (Geschichte): Einleitung. Plan (1). Zeugniss des Geschichtschreibers Dikäarch (2). Lykurg's Gesetzgebung (3); seine gemeinschaftlichen Mahle (4—5). Das Priesterthum bei Griechen und Nichtgriechen meidet durchschnittlich die Sarkophagie (5). Diät des ägyptischen Priesterthums (6—8), seine Leistungsfähigkeit und Gesundheit etc. (8). Verdienst der Aegypter (9). Charakteristischer

Todtencultus (10). Die Juden, insbesondere die Essener (11—13). Die Juden überhaupt (14). Die Syrer (15). Die Perser (16). Die Indier und zwar Bramanen und Samanäer (17—18). Zeugniss des Euripides über die Kreter (19). Begeisterte Schlussfolge (20). Die Gegner berufen sich auf nahe Völkerstämme. Consequenz daraus (21). Beispiele der Entfaltung einzelner Männer: Triptolemus; älteste Gesetzgebung Athens. Das Drakonische Gesetz (22). (Der Schluss fehlt.)

Man sieht aus dieser Uebersicht, dass die Apoche des Porphyr reichhaltig genug ist und mannigfaltige Ausbeute für die Kenntniss des Alterthums gewährt. Die Ansicht Augustin's findet auch hier Bestätigung, dass die Platoniker dem Christenthum am nächsten gekommen seien. Wie schon Plato sich als Monotheist zeigt (denn die Götter sind von Gott abhängige, geschaffene Geister), so erweist sich auch Porphyr als Monotheist (trotz der Annahme der Götter, die auch bei ihm von Gott abhängige sind)*). Nachdem er dargelegt hat, dass Aristoteles gezeigt habe, dass die Thiere sich ihre Wohnungen zu ihrem Leben und zu ihrer Sicherheit auf das Geschickteste selbst bauen, fährt er (S. 89 vorl. Uebers.) fort: „Wer mir sagt, dass sie (die Thiere) das (Wohnung-Bauen) von Natur thun, der übersieht, dass er damit sagt, entweder dass sie von Natur vernünftig sind oder dass die Vernunft in uns nicht natürlich, also nicht von Kind auf bildbar ist, gleichwie Gott zur Vernunft nicht erst erzogen ist, denn er war niemals ohne Vernunft; Sein und Vernünftigsein war für ihn gleichzeitig und nichts konnte ihn hindern, vernünftig zu sein, weil er die Vernunft eben nicht erst durch Erziehung erhielt." Hier ist also weder Spinozismus, noch Hegelianismus, noch Neu-Schellingianismus anzutreffen. Porphyr, heute unter uns auferstanden, wenn so etwas möglich wäre, würde im höchsten Grade erstaunt sein, mitten in der christlichen Welt solche Lehren aufgestellt und vollends sie von der halben gebildeten Welt als hohe Weisheit bewundert zu finden. Er würde die Philosophie — nur nach Spinoza, Hegel und Schelling beurtheilt — für merklich zurückgegangen erklären in Rücksicht ihres innersten Lebensprincips und vielleicht in die Frage ausbrechen, ob denn unsere Zeit ihre staunenswürdige Gelehrsamkeit nur dazu ausgebildet habe, um desto ärger den Geist des Platonismus zu verkennen und zu entstellen oder doch sich unfähig zu machen, sich zu ihm zu er-

*) Vergl. die vorl. Schrift S. 67. „Das Gott-Schauen einer reinen Seele ist das vollkommene Opfer. Den aus ihm (Gott) hervorgegangenen geistigen Göttern mag man auch in Worten lobsingen."

heben? Wenn Porphyr gelegentlich (S. 127) bemerkt, dass selbst Gott erst in der Gemeinschaft der Besten Gott sei, so mag dies an die Vorstellung Hegel's, und in anderer Weise Neu-Schelling's erinnern, identisch ist es aber damit nicht und jedenfalls verwandter mit der bezüglichen Lehre Baader's. Der höchste Gott ist nach Porphyr (S. 68) körperlos, unbewegt, untheilbar, er ist weder in etwas Anderem, noch ist er in sich selbst gebunden, noch bedarf er etwas von den Aussendingen. Dass ihm Gott Urheber des Universums sei, geht aus verschiedenen Aeusserungen deutlich hervor, und die Gott zugeschriebene Untheilbarkeit zeigt, dass ihm die Welt nicht die Selbstverwirklichung Gottes ist. Gott ist ihm zugleich ethisches Princip, wie schon aus den Worten hervorgeht (S. 71): „Das Gerechteste unter Allem eben ist die Gottheit, sonst wäre sie nicht Gottheit." Ebendarum, könnte man sich in seinem Sinne ausdrücken, ist sie auch das Vernünftigste von Allem, die Vernunft, die Gerechtigkeit selbst, diejenige Natur, die Alles aus Gründen und Zwecken thut (S. 97). Alle geschaffenen, aus Gott hervorgegangenen Wesen sind nach Porphyr vernunftbegabt, von den Geistern an, die er Götter nennt, bis hinab zu den Thieren. Nur die Pflanzen sind zwar belebt, aber nicht beseelt und darum auch nicht vernunftbegabt*). Die unorganischen Wesen sind ohnehin vernunftlos, wiewohl von der Vernunft durchdrungen, beherrscht. Aus andern Schriften Porphyr's wissen wir, dass er das Geistige und Körperliche scharf unterscheidet, aber einen ursprünglichen Dualismus nicht zugibt und sich gegen die Lehre verwahrt, welche die Materie als gleich ursprünglich neben Gott stellt. Wie es nun gleichwohl zu dem Gegensatze des Geistigen und des Körperlichen komme, sucht er daraus zu erklären, dass in den Hervorbringungen Gottes von Stufe zu Stufe immer grössere Abschwächung der Voll-

*) Ganz streng ist dies freilich nicht durchgeführt, indem die Pflanzenwelt dem Porphyr nur scheint viel weniger vernunftbegabt heissen zu können (S. 93). Wiewohl es daher, um ganz gerecht zu sein, besser wäre, wenn man auch der Pflanzen schonen und sie unverletzt lassen könnte, so rechtfertigt doch nach ihm die Nothwendigkeit eine gewisse Gewaltthätigkeit gegen die Natur, wenn man das Geniessen noch lebender Pflanzen gewaltthätig nennen will. Daher ihm aus blossem Uebermuth oder aus Wohllust mehr, als nöthig ist, abreissen und vernichten, vollendet roh und ungerecht ist (S. 93). P. erklärt es (S. 94) für gezwungen, Pflanzen und Thiere auf eine Linie stellen zu wollen. Thiere, sagt er, haben Gefühl, empfinden Schmerz, kennen die Furcht und die Verletzung: gegen sie kann man also ungerecht sein. Die Pflanzen aber haben kein Gefühl, für sie giebt es also auch nichts Fremdes, nichts Böses, nichts Verletzendes, keine Ungerechtigkeit. Man könnte ihm hier einwenden, dass, wenn die Pflanze nur viel weniger vernunftbegabt als das Thier ist, sie auch

kommenheit eintreten müsse, die ihre unterste Grenze erreichend als das Materielle, Körperliche erscheine. Zeller drückt diesen Gedanken Porphyr's so aus, dass die Materie aus der Einen intelligibeln Ursache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen Form hervorgegangen sei. Im Sinne Porphyr's ist daher Alles in irgend einem Grade mit einander verwandt, die Welt mit Gott, wegen ihres Ursprungs aus ihm, die gesammte Stufenfolge der durch Gott gewordenen Weltwesen als Glieder des einigen aus Gott entsprungenen Kosmos. Der Mensch ist nach aufwärts mit den Dämonen, diese sind mit den Göttern, diese mit dem Einen Gott, dem Haupt und Herrscher von Allem, der Mensch also auch mit den Göttern und mit dem höchsten Gott verwandt, und ebenso ist er nach abwärts zunächst mit den Thieren, entfernter mit den Pflanzen, am entferntesten mit den unorganischen Dingen verwandt. Gott ist ihm das absolut vollkommene Vernunftwesen, die Götter und Dämonen sind bedingte Vernunftwesen, der Mensch ist es nach seiner geistigen Wesenheit. Auch die Thiere gelten ihm als vernünftige Wesen, weil alles Lebendige, was empfinde und Erinnerung habe, vernünftiger Art sei (S. 81). Alles, was fühlt, hat auch Geist (S. 97). Je feiner das Gefühl, desto schärfer ist der Verstand, sagt schon Aristoteles (S. 87), und Straton bemerkt, dass es kein Gefühl gibt ohne Besinnung (S. 97). Die Vernunft ist theils eine unausgesprochene, theils eine ausgesprochene. Die ausgesprochene Vernunft ist die Fähigkeit, durch die Stimme der Sprache die innern seelischen Empfindungen auszudrücken. Diese Fähigkeit besitzen auch die Thiere und haben daher Sprache. Den beseelten Wesen, jedem in seiner Art, ist ihre Sprache verständlich. Manche Thiere mögen nicht sprechen können, weil sie es nicht (von ihres Gleichen) gelehrt bekommen oder weil sie durch ihre Sprachorgane gehindert

---

nur viel weniger empfindungsfähig, aber nicht schlechthin empfindungslos sein kann. Daher sagt P. auch, dass, wenn der Mensch die Gerechtigkeit auch gegen die Pflanzen üben könnte, er Gottes Ebenbild noch mehr wahren würde, als wenn er sie bloss auf die Thierwelt ausdehnt. Da es aber nicht möglich sei, so entstehe daraus — allerdings ein Mangel unserer menschlichen Natur, „jenes Leid, das die Alten beweinten, weil sie sahen,

„dass wir armes Geschlecht aus Neid nur und Streite geboren,"

dass wir das Göttliche also, die Unschuld und die Gerechtigkeit absolut zu wahren ausser Stand sind. Denn nicht in allen Stücken sind wir bedürfnisslos. Unsere Entstehung ist die Ursache davon, und dass wir, nachdem die natürliche Fülle verloren war, in Armuth geboren wurden" (S. 104 vergl. 126, 11). Dennoch sagt P. kurz vorher: „Gott hat auch nicht gewollt, dass wir unser Heil nur durch Sünde gegen Anderes sollten wahren können, sonst hätte er ja in uns die Natur zum Princip des Bösen gesetzt" (S. 103).

werden. Wenn wir mit den Thieren zu leben verstehen, lernen wir auch ihre Sprache, so wie die Thiere umgekehrt des Menschen Stimme verstehen. Die Hunde z. B. überlegen förmlich und wählen das Wahrscheinlichste. Wenn sie ein Wild spürend an Scheidewege kommen, so sagen sie zu sich: „entweder hier oder da oder dort ist das Wild entflohen, also muss es dort geflüchtet sein" — und wenn sie diesen Schluss gemacht haben, setzen sie sich auf den dritten Weg in Bewegung. Nach Aristoteles sah man Thiere ihre Jungen unterrichten. Niemand wird bestreiten, dass die Thiere bezüglich der Sinne und der ganzen leiblichen Organisation den Menschen ähnlich sind. Sie gleichen uns in der That sowohl hinsichtlich der natürlichen Empfindungen und Bewegungen als auch in den widernatürlichen Krankheiten. Ihre Seelenaffekte sind ganz wie die unseren. Die Thiere haben auch böse Eigenschaften, obwohl nicht in solcher Fülle wie der Mensch. Die Thiere, welche gesellig leben, halten auch auf gegenseitiges Recht. Wenn manche unter ihnen gegen Menschen wild werden, so darf uns das nicht Wunder nehmen. Aristoteles bemerkt, wenn sie alle Nahrung genug hätten, würden sie weder unter sich noch gegen die Menschen wild sein. Einen Fehler nur haben sie nicht: Tücke gegen Wohlthäter. Sie lernen auch menschliche Künste, was sie nicht leisten könnten, wenn sie nicht Verstand besässen. Keinem Thiere fehlt die Vernunft ganz, obwohl sie in den meisten sehr unvollkommen ist. Dass der Mensch vom Thier durch ein so grosses Intervall, was Gelehrigkeit und Geistesgewandtheit, Civilisation und Sittlichkeit betrifft, getrennt ist, darf uns nicht Wunder nehmen. Darum, weil sie schwerer verstehen und minder scharf denken, dürfen wir doch nicht sagen, dass die Thiere überhaupt nicht verständen und dächten und ohne Vernunft seien. Sie haben sie nur schwächer, getrübter. Dies begreift sich auch durch ihre Fähigkeit wie der Mensch in Tollwuth und Tobsucht (Geisteskrankheit) zu gerathen. Denn die Kraft, die etwas nach der Natur thun kann, kann ebenso gegen die Natur handeln, wenn sie krank etc. wird. Nicht das ist blind, was überhaupt keine Sehkraft hat, das ist nicht lahm, was seiner Natur nach nicht gehen kann, das stammelt nicht und ist nicht stimmlos, was überhaupt keine Zunge hat. So kann man auch nicht närrisch, unsinnig, wahnwitzig nennen, was nicht von Natur zu denken, zu erkennen, zu schliessen fähig ist; man kann nicht in Leidenschaft gerathen, wenn man nicht die Kraft empfing, diese durch irgend eine Schädigung seiner selbst erst zu erzeugen (S. 100—101). Die Thiere thun und verstehen vieles bald aus Zorn, bald aus Furcht, ja sogar aus Neid und Eifersucht. Straft man doch selbst Hunde und Pferde,

wenn sie fehlen, und nicht umsonst, sondern um sie verständiger zu machen, erregt man ihnen durch Schmerz eine Traurigkeit, die wir Reue zu nennen pflegen. Ebenso übt man durch Genüsse für Ohr und Auge Zauber aus, und beides wendet man auch auf Thiere an. Mit Pfeifen und Flöten übt man über Hirsche und Pferde eine magische Gewalt aus, und Krebse und Fische lockt man mit Musik und Gesang aus ihren Schlupfwinkeln hervor. Wie einfältig, sagt Porphyr den Cartesianern vor Cartesius gegenüber, von den Thieren zu behaupten, sie empfänden keine Freude, hätten kein Gemüth, kennten keine Furcht, fassten keine Vorsätze, entbehrten der Erinnerung, sondern die Biene habe nur scheinbar oder „gleichsam" eine Erinnerung, die Schwalbe fasse „gleichsam" einen Vorsatz, der Löwe habe „gleichsam" eine Gemüthsart, der Hirsch habe „gleichsam" Furcht. Ich wüsste dann in der That nicht, was sie entgegnen wollten, wenn Jemand behaupten würde, die Thiere hörten und sähen eigentlich nicht, sie hörten nur „gleichsam", sie sähen nur „gleichsam", sie sprächen nur „gleichsam", sie lebten überhaupt eigentlich nicht, sondern sie lebten nur „gleichsam" (S. 98). Für die Wahrheit der Behauptung, dass die Thiere vernunftbegabt seien, beruft sich Porphyrius (S. 86) auf die Zeugnisse von Plato und Aristoteles, Empedokles, Pythagoras und Demokritos. Aber er geht noch weiter zurück und behauptet nach den ihm noch zu Gebote gestandenen Quellen griechischer Schriftsteller, dass die Seelenwanderungslehre*) und damit die Lehre von der Vernunftbegabtheit der Thiere bei den Aegyptern, die er die Vernünftigsten von allen alten Völkern nennt, den Indern und den Persern zu Hause gewesen sei. Gleichwohl schränkt Porphyrius die Seelenwanderung, auch im Unterschiede von Platon und Plotin, dahin ein, dass er die menschlichen Seelen nicht einmal in Thiere, geschweige in Pflanzen wandern, sondern nur in menschliche Körper, nicht zwar in ihre eignen abgelegten, sondern in andere neue zurückkehren lässt**). Seine Opposition gegen den Fleischgenuss hat also andere und tieferliegende Gründe als die Seelenwanderungslehre. Sie stützt sich hauptsächlich auf drei Momente: darauf 1) dass der Geist ursprünglich nach Porphyr's spiritualistischer Vorstellung rein und frei von der

*) Folglich die Unsterblichkeitslehre, welche Porphyr auch auf die Thiere erstreckt (S. 98, 99).

**) Des h. Augustinus 22 Bücher von der Stadt Gottes. Uebers. von Silbert I, 643. Dieses Zurückkehren ist für Porph. doch kein endlos sich wiederholendes, wenigstens nicht nothwendig, da er die Möglichkeit der Vollendung des Menschen als reinen Geistes statuirt und sie sogar vom Thiere nicht ausschliesst (S. 98).

Materie und Leiblichkeit war und es bleiben sollte, dass er aber durch den Fall irdische Leiblichkeit anzog und durch sie verunreinigt wurde und nur durch Erhebung über das Sinnliche sein geistiges Wesen verwirklichen kann, 2) dass nach ihm die Fleischkost die Sinnlichkeit, das sinnliche Gelüste, die sinnliche Begierde stärker erregt als die Pflanzenkost, die als leidige Unvermeidlichkeit hingenommen werden muss, und 3) dass das Mitgefühl mit den Leiden der verwandten Thierwelt das Tödten der Thiere auf das Nothwendigste einschränken sollte und das Verzehren getödteter Thiere nicht viel weniger roh, barbarisch, als die Menschenfresserei sei. Doch will er seines Wortes Mahnung nicht schlechtweg — wenigstens für seine Zeit — auf aller Menschen Leben bezogen wissen. Er sagt hierüber ausdrücklich (S. 33 ff.): „Sie gilt weder den Handwerkern noch den Athleten, Soldaten, Schiffern, Rhetoren noch überhaupt denen, die dem Geschäftsleben angehören, als solchen, sondern allein dem Menschen, welcher darüber nachgedacht, wer er ist, woher er kam, wohin er zu gehen hat, und der sich daher bezüglich der Diät und sonst nicht scheut, von dem blossen Herkommen abzuweichen. An die Andern soll man kein Wort verlieren! Denn im heutigen socialen Leben soll man nicht die gleiche Mahnung an diejenigen richten, welche schlafen, und wenn es geht, das ganze Leben lang schlafen möchten ... Denn jene wollen nur hören von Schmaus und Rausch und Völlerei, ... und von allen Mitteln, die Betäubung schaffen und Vergessenheit, sei es durch Düfte oder Salben, durch getrunkene oder gegessene Gifte. ... Wer aber das Blendwerk unseres jetzigen Lebens und der Welt, in der wir uns bewegen, einmal erkannt hat, wer es weiss, dass er von Natur kein Schlafthier ist, aber begreift, dass die Welt, in der er lebt, ihn dazu macht, — der ist's, mit dem wir reden wollen, dem wollen wir nur eine seiner Einsicht entsprechende Diät empfehlen und wollen bitten, dass man die Schläfer ja in ihren Betten lasse; denn wir wollen uns hüten, dass, gleichwie man augenkrank wird von Augenkranken und gähnen muss mit Gähnenden, nicht auch wir voll Nickens und Schlafens werden in einer Welt, so ganz geeignet, die Augen krank und den Kopf schwer und stumpf zu machen durch ihren Dunst! ... Keinerlei Wissen gibt das Wesen der Weisheit, nicht einmal das Wissen von den ewigen Dingen, wenn nicht die entsprechende Artung und Lebensweise hinzukommt. Denn wie bei jedem Ziele kommt es darauf an, dass wir zur Erkenntniss der wirklichen Wahrheit gelangen und dass im Streben danach der Wissende mit dem Gewussten nach seiner ganzen Kraft zusammenwachse. Denn Jeder wird nur, was er eigentlich schon ist, und

nicht mit Fremdartigem, sondern nur mit sich selbst hat er bewusst identisch zu werden: sein wirkliches Selbst aber ist die Vernunft, so dass sein Ziel ist, vernünftig zu leben. . . . Wollen wir zu unserer ureignen Natur zurückkehren, so müssen wir alles, was der vergänglichen Natur angehört, sammt der Neigung zu ihr, durch die wir uns so tief erniedrigten, bei Seite lassen, müssen uns unserer seligen und ewigen Wesenheit erinnern und im Streben nach den ewigen Dingen in zwei Gedanken aufgehen: einmal, dass wir das Irdische, Sterbliche, ablegen wollen, dann, dass wir zu diesem unserm Ziele auf entgegengesetzte Weise hinaufgelangen müssen, wie wir von ihm herabgesunken sind. Denn wir waren und sind noch jetzt lautere Wesen, rein von aller Sinnlichkeit und Unvernünftigkeit. Aber wir wurden in das Sinnliche verstrickt in Folge der unvollkommenen Gemeinschaft unseres Wesens mit der ewigen Vernunft und durch die Macht, die uns in den jetzigen Zustand zog. Denn wie ein schlechter Boden trotz guter Waizensaat nur Unkraut trägt, so sprossen, wenn unsere Seele nicht fest im Geiste ist, nur sinnlich-körperliche Regungen aus ihrem schlechten Grunde auf, obwohl durch diese Geburt des Bösen ihre Wesenheit nicht zerstört, sondern eben dadurch nur mit dem Sterblichen verbunden, zu dem Gegentheile ihrer selbst herabgezogen wird. Wollen wir daher zu unserem Urstand zurückkehren, so müssen wir mit aller Kraft uns bemühen, von unsern sinnlichen Regungen und Illusionen und von allen daraus fliessenden sinnlosen Leidenschaften uns loszumachen, ausser soweit die Nothwendigkeit der Fortpflanzung dieses erfordert. . . . Man muss nicht bloss der Dinge selbst sich enthalten, sondern auch der Neigungen und Sehnsucht danach, denn was hülfe es, sich der That zu enthalten, wenn nicht auch der Ursachen, daraus sie entspringt? . . . Zugleich mit dem stetigen Trachten nach Vernünftigkeit müssen wir uns der sinnlichen Dinge enthalten, welche Leidenschaften erregen, und hierfür gehört denn auch die Diät. . . . Aus zwei Quellen fliesst die Sclaverei der Seele, aus denen sie Vergessenheit ihres Wesens und den Tod schlürft, die Lust und das Leid. Diese aber werden durch das Sinnenleben erzeugt. Das Sinnenthum ist gleichsam die Metropole, von der wir eine ganze Colonie fremder Leidenschaften in uns beherbergen. Zu dem Sinnenthum gehört das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten. Die Leidenschaften des Gaumens (des Schmeckens) schmieden uns zumal eine doppelt schwere Fessel, theils durch die dadurch genährte Leidenschaftlichkeit überhaupt, theils durch die gewaltigen Wirkungen des Fleischgenusses. Denn Gifte sind nicht bloss jene, welche die Medicinkunst liefert, sondern auch die täglichen zur Ernährung genommenen

8*

Speisen und Getränke, welche für die Seele viel tödtlicher noch wirken, als die Arzneien auf die Zerstörung des Körpers. Körperliche Berührungen versinnlichen den Geist und erregen jene Erinnerungen, Phantasien und Meinungen, welche zusammen eine Legion von Uebeln, der Furcht, der Begierde, des Zornes, der Geschlechtsliebe, der Liebestränke, der Trauer, der Eifersucht, der Sorgen, der Krankheiten etc. in die Seele jagen. Viel Kampf kostet es daher, von dem allen sich loszumachen, viel Mühe, sich auch der Gedanken daran zu entschlagen, da wir Tag und Nacht mit dem Sinnenthum verflochten bleiben. Daher muss man, soviel man nur kann, die Orte vermeiden, wo man wider Willen in dergleichen Leidenschaften versetzt wird, und muss sich vor den Kämpfen der Versuchung, ja vor den Siegen in denselben ebenso hüten, wie vor der versuchungslosen Kampflosigkeit. . . . Der Unterschied zwischen einem Tüchtigen und Untüchtigen ist, dass Ersterer die Vernunft über alles blosse Sinnenleben walten und arbeiten lässt, Letzterer aber die Vernunft vernachlässigt und was er thut, ohne sie unternimmt. . . . Es ist daher natürlich, dass tüchtige Menschen sich der Wollust, die aus dem Genuss der Speisen entspringt, noch mehr enthalten, als selbst jener, die aus körperlichen Bewegungen erwächst. . . . Mit vollem Rechte schliesst daher die Vernunft das Viele und Ueberflüssige aus und beschränkt das Nothwendige auf Weniges. . . . Niemand kann nun aber beweisen, dass zur Freihaltung des Geistes von den Leidenschaften des Körpers das Fleischessen dienlicher sei als das Fruchtessen und der Genuss von Gemüsen oder dass die Zubereitung billiger sei als die Kost aus unbeseelten Wesen oder dass es an sich minder wollüstig im Vergleich zur blutlosen Diät etc. Nicht von Einem nur, sondern von Tausenderlei befreit sich, wer mit Wenigem sich zu begnügen gelernt hat: vom Ueberfluss des Reichthums etc., von der Verschlafenheit der Constitution, von der Krankheiten Heer und Heftigkeit etc., von den Anreizungen der Geschlechtslust etc., von den Anreizungen zur Gewaltthätigkeit und von einer ganzen Iliade von Uebeln. Alle Philosophen, welche dafür halten, dass die Wollust das Grab der Philosophie sei, lehren und betonen diese Behauptung. . . . Das Fleischessen hebt keinerlei natürliches Bedürfniss und bewirkt nur, was in Schmerzgefühl enden muss. Es dient nicht zur Gesundheit, vielmehr hindert es dieselbe; denn wodurch man Gesundheit erlangt, eben dadurch bewahrt man sie auch. Erlangt wird sie durch eine leichte fleischlose Diät, also wird sie durch diese auch bewahrt. Der gewöhnliche Mensch weiss freilich nicht, was ihm frommt und was dem Gemeinwesen: faule und feine Sitten weiss er nicht zu unterscheiden. So viel Ausschweifung und Schwäche ist in der Menge,

dass es an Solchen nie fehlen wird, welche — Thiere verzehren. Die Gesundheit soll man pflegen, nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern um nicht behindert zu werden in der Erlangung der geistigen Güter. Zu ihrer Pflege dient am meisten eine unerschütterliche Ordnung des Gemüthslebens und eine feste Richtung des Geistes auf das Ewige. Der Einfluss davon auf das Körperleben ist ungemein stark, wie das Beispiel jener unserer Genossen zeigt, welche acht Jahre durch Gicht in Händen und Füssen völlig gelähmt waren und das Leiden vertrieben, sobald sie auf das Wohlleben verzichteten und auf das Göttliche ihr Gemüth richteten. Unterstützt aber wird dieser Einfluss durch Beschränkung der Nährmittel. Daher muss man auch bei natürlicher Diät vor Uebermaass sich hüten und wohl darauf Acht haben, was jeder Genuss und Besitz für Macht und Einfluss hat und wiefern er auf Geist und Körper schädlich einwirke. So kann auch dem Körper sein Heil werden, wenn man sich genügen lässt und Gott ähnlich ist. So wieder wird man wahrhaft reich und misst das Reichsein mit natürlichem Maasse, nicht mit blossen Einbildungen. Wenn wir aber auch um des wahren Heiles willen den Schmerz (der Entbehrung) tragen müssten, wollten wir denn das dann nicht thun? Sollten wir denn wegen der innern Krankheit, wo es den Kampf um ewiges Leben, um Gottesbewusstsein gilt, nicht Alles tapfer zu dulden bereit sein, selbst wenn diese Geduld Schmerzen mit sich brächte? Es handelt sich aber hier nicht um Ertragen des Schmerzes, sondern um die Verwerfung unnöthiger Genüsse. Anders ist gar nicht zum Ziele zu kommen, als sich, wenn man so sagen darf, mit Gott zu vereinen und vom Körper und seinen Wollüsten frei zu sein. Durch die That kommt uns das Heil, nicht durch das blosse Hören des Wortes etc. Der Gottheit aber, weder einem der vielen Götter, geschweige denn jenem, der über alle und über die körperliche Natur erhaben ist, ihm kann der Mensch durch keinerlei Diät, am wenigsten durch Sarkophagie versöhnt werden, sondern durch volle Reinheit sowohl der Seele wie des Leibes kann dem, der von Natur gut ist und rein und edel lebt, vergönnt sein, der Gottheit inne zu werden. Je einfacher also und reiner und absoluter dieser A l l v a t e r ist, weil von allem materiellen Werden frei, desto mehr muss derjenige, der ihm nahen will, in jeder Beziehung rein und heilig sein und zwar muss dies anheben mit dem Körperleben und sich vollenden mit dem inneren Leben, und muss sich in allen Stücken und Beziehungen heiligen ein jeder nach seiner eigenen Natur. . . . Die Nahrung des Steins ist Ursache seines Zusammenhaltens und dauernden Bestehens, bei der Pflanze Ursache des Wachsthums und

der Befruchtung und im lebenden Körper erhält sie dessen Bestehen. Aber ein Anderes ist Ernähren und ein Anderes Mästen etc. Ebenso sind die Nährmittel verschieden je nach der Verschiedenheit des zu Ernährenden. Ernährt muss Alles werden, aber es kommt darauf an, in uns das Wichtigste zu pflegen. Die Speise der vernunftbegabten Seele ist aber, dass sie Vernunft übe: d. h. der Geist. Mit Geist ist die Seele zu speisen und zu pflegen, mehr als der Körper mit Speisen. Der Geist gewährt uns ewiges Leben, ein gemästeter Leib aber macht die Seele an Seligkeit darben und mehrt nur das sterbliche Wesen, er raubt und erschwert unsterbliches Leben und entweihet uns, indem er die Seele verkörpert und in ihr Gegentheil herabzieht. Der Magnetstein beseelt das Eisen, wenn es ihm nahe kommt, und auch ein schweres Stück wird leicht gehoben, wie es dem Geiste des Steines sich nähert! Zur Gottheit aber, der körperlosen, geist-lebendigen erhoben, sollte man viel sich um Speise mühen, die den Leib auf Kosten des Geistes mästet, und nicht vielmehr seine leibliche Naturan wenig und leicht zu habendes gewöhnen, indem der Geist der Gottheit zugewandter ist, als das Eisen dem Magnet?!

In diesen Mittheilungen aus der Apoche war es uns um die Angelpunkte der in ihr ausgesprochenen philosophischen Lehren zu thun. Der reiche Inhalt der Schrift ist damit nicht erschöpft und gewährt dem Forscher noch Ausbeute nach verschiedenen Richtungen hin. Besonders interessant ist, was er über die alten Aegypter, über die Inder, die Brahmanen und Samanäer und über die Juden und unter ihnen die Essäer vorträgt. So sehr er von dem Judenthum überhaupt mit Achtung spricht, so kann er dessen blutigen Opfercultus doch nicht billigen und wendet sich mit Widerwillen von ihm ab.*)

So bedeutsam Porphyrius unter den Neuplatonikern hervortritt, so ist doch klar, dass seine Lehre schon als Philosophie doch nicht befriedigen kann, geschweige dass sie die Wirkungen einer

*) Wenn die altorthodoxen Juden dereinst, wie sie hoffen, in das gelobte Land zurückgekehrt, den jüdischen Nationalcultus, den sie den Cultus aller Culten nennen, wieder errichten wollen, so würden sie also den blutigen Thieropfercultus wieder einführen und schon dadurch, wenn das je geschähe, es verwirken, von den Völkern, wie sie erwarten, lieb gewonnen zu werden. Vergl. die Religionsphilosophie der Juden von R. E. S. Hirsch, S. 831—832. Wie das alte Judenthum zum blutigen Thieropfercultus kam, sucht Baader in seiner Schrift über die Theorie des Opfers zu erklären. War das Thieropfer schon nicht mehr das normale Opfer, so ist es durch Christi freiwilligen Opfertod für immer aufgehoben. Baader's Werke VII, 279 ff.

monotheistischen Religion hätte haben können, wie die christliche. Obgleich der Dualismus im obersten Princip bei ihm aufgehoben ist, so bleibt dennoch ein unüberwundener Rest desselben zurück, der sich in der Schöpfungslehre offenbart und zu dem schroffen Gegensatze des Geistes und der Natur führt, der nun nicht mehr ausgeglichen werden kann und zu allen jenen spiritualistischen Einseitigkeiten führt, wegen deren seine Lehre wie in verschiedenen Graden jene der übrigen Neuplatoniker nicht ohne Grund der Schwärmerei beschuldigt werden konnte. Hätte sich Porphyrius zu der Höhe und Tiefe der christlichen Weltschöpfungslehre erheben können, die keine stufenweise abnehmenden Vollkommenheiten oder zunehmenden Unvollkommenheiten der Schöpfungen Gottes kennt, eine Annahme, die aus der Emanationslehre des Orients stammt und bei Porph. nur zurückgedrängt, nicht völlig überwunden ist, sondern einen Trialismus der Schöpfung Gottes lehrt in Geisterwelt, Naturwelt und Menschenwelt, deren jede, das geistige und natürliche Princip in verschiedener Weise in sich vereinigend, in ihrer Art und in ihren individuellen Bestimmheiten unmittelbar vollkommen ist und unmittelbar zur aktuellen Vollkommenheit bestimmt ist, so würde in seiner Lehre der einseitige Spiritualismus überwunden worden sein, ohne dass sie einem einseitigen Naturalismus verfallen wäre. Indem er aber das Wesen des Menschen als reine Geistigkeit fasst, in seinem Urstand wie in seiner Vollendung, und des Begriffs einer geschaffenen übermateriellen Natur entbehrt, kennt er keine andere Vereinigung des Geistes und der Natur, als die durch den Fall herbeigeführte in der materiellen Leiblichkeit und keine andere Erhebung über diese, als die radicale Trennung des Geistes von der Natur. Aus diesem Grundfehler fliesst mindestens ein guter Theil seiner Irrungen und Einseitigkeiten, bis zu jenen Ueberspannungen, die gerade den innern Zwiespalt seiner Lehre verrathen. Daher hat er kein Vertrauen zu der Fähigkeit seiner Lehre, zur allgemeinen Anerkennung durchzudringen, noch weniger zur allgemeinen Norm der Praxis werden zu können, es kann bei ihm weder von einer Möglichkeit der Vollendung der Gesammtheit der Geister, noch der Natur, noch des Weltalls die Rede sein. Bei allem persönlich edlen Aufstreben bleibt daher seine Weltanschauung eine gedrückte, traurige, trostarme und für das Ganze hoffnungslose. Räumen wir immerhin ein, dass der Platonismus, mit dem der Neuplatonismus bei aller Umbildung einzelner Lehren in der Wurzel verbunden blieb, die höchste Geisteskraft des griechischen Alterthums war, und dass seine Irrthümer nicht eigentlich oder doch weniger naturalistischer als vielmehr spiritualistischer Art waren, so ist doch klar, dass er der christlichen Religion nicht Stand zu halten

vermochte und siegreich von ihr überflügelt werden musste, um an ihr in seinem äusseren Bestande unterzugehen. Wohl aber konnte die christliche Philosophie seine tiefsten Gedanken an sich ziehen, hatte sogar selbst nach seinem äusseren Sturze mit ihm zu ringen und wurde zum Theil sogar tiefer von ihm beeinflusst, als die Grundlagen der christlichen Religion gestatteten.*) Streng genommen hat erst Jakob Böhme die Einflüsse des einseitigen Spiritualismus des Platonismus und Neuplatonismus der Form nach unvollkommen, dem Princip nach mit einer Genialität und Tiefe überwunden, die ohne Gleichen genannt zu werden verdient, obgleich bis heute verhältnissmässig nur Wenige davon ein Verständniss gewonnen haben. Ebenso ist den Meisten nicht bekannt, dass Baader allein das tiefste Verständniss Böhme's erschlossen hat, während Schelling nur halb in dieses Verständniss eingedrungen ist. Trotz des Mangels richtiger Auffassung hat doch Hegel mit denkwürdigem ruhmvollen Genieblick J. Böhme als den Wendepunkt der mittelalterlichen zur neueren Philosophie bezeichnet und ihn an die Spitze der Geschichte der letzteren gestellt. Das Christenthum hat die Leiden der Natur und ihr Sehnen nach Befreiung von denselben in einer Tiefe gefasst, zu welcher sich der Neuplatonismus schon durch seine der Emanationslehre nachgebildete Schöpfungslehre den Weg versperrt hat. Gleichwohl hat das Christenthum den Vegetarianismus nicht gelehrt und also auch nicht eingeführt, wovon man gut thun wird, die Gründe in den tiefsten Principien des Christenthums zu suchen. Aber weder Christus, noch die Apostel, noch die gesammte Kirche haben den Vegetarianismus ausdrücklich verworfen. In der gesammten christlichen Kirche ist es Jedem freigestellt, vegetarianisch zu leben, und es ist möglich, dass der Vegetarianismus in der christlichen Welt eine Zukunft, vielleicht eine grosse haben wird. Indessen scheint uns die Frage über den Werth des Vegetarianismus wissenschaftlich noch nicht spruchreif zu sein. Doch bezweifeln wir nicht, dass die wissenschaftlichen Vertheidiger desselben, unter denen sich bereits eine ziemliche Zahl von Aerzten befindet, fördernd auf die Wissenschaft einwirken werden, wäre es auch nur durch die Herausforderung ihrer Gegner zur Widerlegung und zur bessern Begründung ihrer entgegengesetzten Lehre, wiewohl wir allerdings mehr davon erwarten. Der Vegetarianismus hat bereits seine eigenen Zeitschriften gegründet, wird mitunter von Aerzten heftig angefochten, und ver-

*) Der mittelalterliche einseitige Spiritualismus, die falsche Ascetik, das Mönchsleben etc. zog mit seine Nahrung aus den Nachwirkungen des Neuplatonismus.

theidigt sich mit Gründen, die nicht so leicht von der Hand zu weisen und unbefangener ernster Prüfung nicht unwürdig erscheinen. Krause war dem Vegetarianismus schon ganz nahe gestanden, wenn er ihn nicht wirklich bereits vertheidigt hat, worüber wir uns im Augenblick nicht genau vergewissern können. Sollte es wirklich unmöglich sein, die widerwärtige Thierschlächterei nach und nach zu beseitigen? Jedenfalls müssen die Methoden der Tödtung andere, menschlichere, schmerzlosere werden.

5.

Geschichte der Astronomie in ihren Beziehungen zur Religion. Von F. de Rougemont. Vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe. Aus dem Französischen von B. T. Gütersloh, Bertelsmann, 1869.

In der Vorrede erklärt der Verfasser überzeugt zu sein, dass zwischen dem Buche der Natur und dem Buche der Offenbarung als zwei Werken ein und desselben Gottes die vollkommenste Harmonie stattfinde. Dieses nach Kräften nachzuweisen hat er sich schon in seiner „Geschichte der Erde“ bemüht, wiewohl er jetzt diesen Versuch nicht ganz glücklich findet, und behält sich daher vor, bald wieder darauf zurückzukommen. Für die vorliegende Schrift bekennt er sich den Werken von Schubert, Kurtz und Pfaff, dann Böckh und Gruppe verpflichtet. In der Einleitung gibt er eine Uebersicht des Ganges seiner Schrift und schildert die Beziehungen, in denen die Astronomie im Laufe der Jahrhunderte zur Religion gestanden, in folgender Weise:

1. In der Urzeit bestand eine naive und unbewusste Eintracht zwischen beiden: Vorspiel und Weissagung ihrer endlichen und völligen Einigung.

2. Im hohen Alterthum herrschte bei den abgöttischen Völkern vollständige Verwirrung beider, die zur Astrologie führte; bei den Hebräern waren beide, wie es sich gehörte, klar und deutlich geschieden.

3. Im heidnischen Griechenland entdeckte die Philosophie nach vielen vergeblichen Anstrengungen das wahre Weltsystem, sie schreckt aber vor dem Martyrium zurück, mit dem die Volksreligion sie bedroht, und verstummt. Die beobachtende Naturwissenschaft, welche

in Alexandrien aufkommt, lässt die grosse Entdeckung der Philosophie durchaus unberücksichtigt, und Ptolemäus schliesst mit der geocentrischen Astronomie und seinen astrologischen Schriften die Geschichte der alten Welt ab.

4. Die Astronomie des Ptolemäus und die Astrologie pflanzen sich fort durch das ganze Mittelalter, bei den christlichen wie bei den muhamedanischen Völkern.

5. Im 16. Jahrhundert erscheint von Neuem das heliocentrische System bei Copernikus und Galilei. Die römische Kirche verwirft es als ketzerisch,*) durch einen Urtheilsspruch, dessen Widerhall jetzt noch ganz Europa erfüllt, und wird von Kepler und Newton ihres Irrthums überwiesen. Bald nachher wagt der Deismus, irrige Hypothesen über die Mehrzahl der Welten benutzend, einen Angriff auf die christliche Offenbarung selbst. Endlich hat Sir W. Herchel, der Schöpfer der siderischen Astronomie, die endliche Versöhnung zwischen der Astronomie und der Religion vorbereitet, die zu bewerkstelligen Schubert und Kurtz die erste Hand angelegt haben.

Die Weltanschauung der Urzeit war nach dem Verf. theistisch, gott-, freiheit- und unsterblichkeit-gläubig. Die geistigen Wesen unterschied sie in Engel und Menschen, jene im Himmel wohnend, diese auf der Erde lebend. Ein Theil der Engel ist aber gefallen und zwar vollständig und unwiederherstellbar dem Bösen und damit der Finsterniss verfallen. Nach dem Bilde Gottes geschaffen nnd zu hoher Würde bestimmt ist der Mensch durch die alte Schlange (das Haupt der gefallenen Engel) verführt worden und findet sich in die Region des Schattens gestellt. „Die Hölle, die Finsterniss und den Tod zu seinen Füssen — über seinem Haupte das Licht und unsterbliches Leben. Die Schlange und ihre Engel haben sich ganz dem Bösen ergeben, die Engel des Himmels ganz dem Guten: allein der Mensch kämpft wider die Sünde, die ihn tödtet; er allein kämpft, um seine Seele zu erretten und das ewige Leben zu erlangen. In dieser Anschauung zeigt die sittliche Welt eine vollkommene Analogie mit dem Reiche der Natur. In diesem steht Alles in Beziehung zur Erde, in jener Alles in Beziehung zum Menschen. Das Weltall ist einer zweifachen Familie gleich, die einen von Künstler-

*) Mit Recht sagt der Verf. nicht, die katholische Kirche, sondern die römische, genauer sollte es heissen, die römische Indexcongregation mit der Unterschrift des Papstes. Rom sieht diese Verdammung nicht als einen Spruch des Papstes ex cathedra an, sonst hätte nach der Consequenz des römischen Systems ein späterer Papst die Verwerfung nicht zurücknehmen können. Sie war bloss eine Massregel der römischen Kirchenpolizei, keine dogmatische Erklärung, am wenigsten eine solche der katholischen Kirche.

hand aufgeführten Bau bewohnt, und von Gott belohnt und bestraft, erleuchtet, gesegnet und selig gemacht wird." Dieser Glaube, diese Anschauung, dieses System, wenn man will, ist nach seiner Kosmologie betrachtet geocentrisch. Der Verf. sucht nun auseinanderzusetzen, was von diesem Weltsystem wahr und was falsch sei. So findet er unter andern die Auffassung der Welt als eines Organismus wahr, die geocentrische Lehre falsch. Wenn er aber das Wahre darin instinktiven Ideen, das Falsche unrichtig aufgefassten Thatsachen zuschreibt, so vergisst er hier den Antheil der Uroffenbarung von dem Antheil der angenommenen instinktiven Ideen zu unterscheiden, die zum Theil Irriges, z. B. die Annahme der Ewigkeit der Strafe, enthielten, lässt uns im Dunkeln darüber, wie sich die beiden Antheile für die Urzeit ununterscheidbar vermischen konnten und entschlägt sich alles kritischen Eingehens auf abweichende Ansichten über den Culturzustand und den Glaubenskreis der ältesten Menschheit. Daran ist vollends gar nicht zu denken, dass er sich auf die Untersuchungen über das Alter der Menschheit einliesse, denen doch nicht mehr ausgewichen werden kann.

Aus der Schilderung der Anschauung der heidnischen Völker ist besonders hervorzuheben der Uebergang der Astronomie in die abergläubische Astrologie, welche sich im 5. Jahrhundert v. Chr. von Chaldäa nach Griechenland verbreitete, später nach Italien, und nach dem Auftritt des Christenthums in die muhamedanische Welt, von wo sie gegen Ende des Mittelalters unser ganzes Abendland überschwemmte und noch heutigen Tages in manchen Kreisen der ländlichen Bevölkerung in Gunst steht. Der Verf. hätte hinzufügen sollen, dass dies fast nur von den katholischen und unter ihnen besonders den romanischen und slavischen Ländern gilt und zwar hauptsächlich aus Schuld der Hierarchie und der von ihr gegängelten katholischen Geistlichkeit.

Sehr interessant ist die Schilderung der Kosmologie und Astronomie der Israeliten. Zuerst hebt d. V. mit Recht hervor, dass sich in der heil. Schrift alten Testaments kein Wort finde, welches auf Einverständniss mit der Astrologie schliessen liesse. Die Schrift selbst zerfällt in fünf Capitel von sehr ungleichem Umfang: 1. Die Urwelt; 2. Das hohe Alterthum: a) die heidnischen Völker, b) Israel; 3. Griechenland; 4. Rom; 5. Die christliche Welt: a) die Kirche der ersten Jahrhunderte, b) das Mittelalter, c) Copernicus und Rom, d) Descartes und der Deismus, e) Herschel oder die siderale Astronomie. Den Schluss bildet ein Anhang unter der Aufschrift: Hypothesen des Christen.

Die Astronomie der Urwelt (der Urzeit des Menschengeschlechts)

schildert der Verf. als eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, ohne zu erklären, wie sie zu dieser Mischung gekommen sei. In der Offenbarung Gottes an die erste Menschheit, die der Verf. annimmt und festhält, konnte nur Wahrheit enthalten sein, die Beimischung des Irrthums konnte also nur menschlichen Ursprungs sein. Und doch schmolzen offenbar beide Bestandtheile der ältesten Kosmologie und Astronomie so ineinander, dass auch die menschliche (irrende) Zuthat als göttliche Offenbarung galt. Konnte Gott seine Offenbarung an die erste Menschheit nicht vor der Vermischung mit menschlichem Irrthum bewahren? Wenn er aber konnte, warum wollte er nicht? Wäre das nicht zu erklären gewesen, und bleibt nicht ein unaufgehelltes Dunkel zurück, wenn das nicht genügend erklärt wird? Nach dem Verf. kannte die erste Menschheit den einigen wahren Gott. Er hatte sich ihr geoffenbart als den Schöpfer Himmels und der Erde, als den Herrn, den Richter und Heiland von Adams Geschlecht. Kain's Nachkommen versanken durch Anbetung der Sonne und der Heroen in Atheismus. Die Nachkommen Seth's und später Noah's blieben der geoffenbarten Religion treu und verehrten Gott ohne Priester und Tempel unter freiem Himmel auf hochgelegenen Punkten und hatten keine andern Dogmen als: Die Erschaffung der Welt in sechs Tagen und die Verheissung von dem Weibessamen, welcher der Schlange den Kopf zertreten sollte. Die Sethiten waren die Gründer der Astronomie wie auch die Erfinder der Schrift. Dennoch soll zwischen dem Glauben der ersten Menschheit und ihrem astronomischen Wissen der vollkommenste Einklang geherrscht haben. Es war nach dem Verf. das glückliche Alter der Kindheit, wo man den Zweifel nicht kennt, wo man an dem, was man nicht kennt, nicht im Mindesten zweifelt und wo man sich in ungetrübtem Frieden des Wenigen, das man zu wissen glaubt, freut. „Das Weltall, wie es so eben aus den Händen des Schöpfers hervorgegangen, bildete in den Augen des Menschen Ein Ganzes von sehr beschränkten Dimensionen, dessen einzelne Theile aufs Innigste mit einander verbunden waren.“ Aber wenn die Kainiten von Gott abfielen, nach dem Verf. zum Atheismus, wenn die Sethiten die Gründer der Astronomie und Erfinder der Schrift waren, konnte dies Alles ohne Denken, und wenn nicht ohne Denken, konnte es ohne Hindurchgang durch den Zweifel sich ereignen und wo bleibt dann der vollkommene Einklang zwischen Glauben und Wissen, welches letztere ohnehin zum Theil irrig war?

Die Erhabenheit der hebräischen Weltanschauung offenbart sich dem Verf. vorzüglich in den Psalmen. Die andern Schriften

des alten Testaments zieht er nur wenig herbei, besonders noch Hiob, Haggai, Jeremias und Jesaias. In allen diesen Schriften erscheint zwar der Glaube, dass die Erde unbeweglich im Mittelpunkt des Weltalls stehe, „aber die h. Schriftsteller erkühnen sich nicht, über das Weltsystem positive Lehren aufzustellen, wie denn auch kein Irrthum, der der Wissenschaft ihrer Zeit entlehnt wäre, die Reinheit ihrer Gemälde getrübt hat.“

Trefflich zeigt der Verf., wie der Glaube an einen einigen Gott den Hebräern ein lebhaftes Gefühl für die Einheit des Weltalls gegeben habe. Er bewundert den Adlerblick, womit die h. Schriftsteller die hauptsächlichsten Erscheinungen der gesammten Natur überschaut haben. Jeder Theil dieses grossen, mannigfaltigen Schauspiels verkündet ihnen entweder die Weisheit des Ewigen oder seine Majestät und Allmacht. Alle Wesen würden in ihr Nichts zurücksinken, wenn der Ewige, der die Welt erschaffen hat und erhält, nur einen Augenblick seinen belebenden Odem zurückzöge. Die Himmel und aller Himmel Himmel umfassen Ihn nicht, wiewohl sie unendlich und nur so ihres Schöpfers würdig sind. Hierin findet der Verf. eine Ahnung der unermesslichen Grösse des Weltalls. „Die Erde ist dem Himmel (nach den h. Schrifstellern) untergeordnet, aber nur wenig, und nur auf eine Zeit; sie wird ihm gleich werden in der zukünftigen Welt, und schon jetzt nähert sie sich unbewusst dem Stande ihrer Heiligkeit und Herrlichkeit. Der Gott, der im Himmel herrscht, hat auf Erden, in Judäa, ein anderes Königreich gegründet, welches seinem inneren Wesen nach mit dem Königreich der Himmel identisch ist. In diesem vollzieht sich ein langsamer Reinigungsprocess bis auf die Zeit, wo der h. Geist um Pfingsten eine geistliche Menschheit ins Dasein ruft, und weiter bis dahin, wo die Erkenntniss des wahren Gottes die ganze Erde bedecken wird. Das Königreich David's ist also ein ewiges Königreich, eine Stadt, deren Heiligkeit ewig währen soll. Daher muss auch die Erde, auf der sich der Berg Zion, auf ihm das ewige Jerusalem erhebt, auf ewig befestigt werden. Sie wird mit den Himmeln einer völligen Verwandlung unterzogen werden; dem Anscheine nach wird sie vernichtet, in Wahrheit aber ewiglich gegründet und befestigt werden. Denn ihre gegenwärtige Gestalt ist nur die Hülle, mit der Gott ihr unwandelbares Wesen auf eine Zeitlang bedeckt hat, und die Gestalt, die er ihr wiedergeben wird, wird ihre verborgene Schöne in vollem Glanze hervortreten lassen. Gott allein bleibt jederzeit derselbe; „die Erde und die Himmel werden veralten wie ein Kleid und wie ein Gewand wird er sie verwandeln. Er wird sie erneuen und diese zukünftige Erde, die ewiglich währen

wird, wird wie die jetzige ihr Jerusalem und ihre von Israel unterschiedenen Völker haben. Durch diese endliche Verklärung gelangt die Erde an das Ziel ihrer Entwickelung, wo sie mit ihrer vollen Herrlichkeit wieder überkleidet dem Himmel um nichts mehr nachstehen wird."

Der achte Psalm erscheint dem Verf. wie in Voraussicht der Angriffe des modernen Deismus gegen das Christenthum verfasst worden.

„Herr, unser Herrscher, ruft der Psalmist, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde! Sie erhebt deinen Ruhm über die Himmel!" Der Verf. fügt hinzu: „Ueber die Himmel? Wie? Diese durch Verbrechen, Tod, Krankheiten, Seuchen verwüstete Erde soll den Ruhm des Herrn mehr verkündigen, als es die Gestirne thun, mit denen der unendliche Raum besäet ist! Wie kühn ist dieses Wort! Und doch wie wahr! Die Himmel verkünden mir die Allmacht Gottes, die Erde spricht von seiner Barmherzigkeit; und die Liebe, die vergibt und sich selbst opfert, ist grösser denn Alles. Der Ruhm des Herrn auf der Erde ist das mächtige, unerschütterliche Königreich, vermittelst dessen er den Menschen von seinem Falle wieder aufrichtet und seiner hohen Bestimmung entgegenführt. Die Grundlage dieses Reichs ist die innerste Natur des Menschen, das göttliche Ebenbild, das in ihn gelegt ist, und das sein Wesen ausmacht; wohl hat das Böse dasselbe entstellt, aber es vermochte nicht, es zu vernichten."

Im Hinblicke auf den scheinbar so schwankenden, so zerbrechlichen Grund, der ein so ungeheures Gebäude tragen soll, fährt der Verf. fort: „Wie kann der Mensch, der am Staube klebt, über die Himmel erhöht werden? Wie soll er diese Heiligkeit wieder erlangen, welche die Seligkeit und Herrlichkeit der Engel ausmacht, zu der er sich durch seinen Fall den Weg versperrt hat? Wie unwerth erscheint diese gefallene Creatur aller der Wohlthaten, welche Gott in Judäa über sie ausschüttet! . . . „Wenn ich (in der Stille der Nacht) sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast (nach deinen ewigen Gesetzen), so spreche ich zu mir: was ist der Mensch (mit allen seinen Leiden), dass du sein gedenkest, und der Sohn Adams, dass du ihn heimsuchst?" Der Psalmist staunt über den Abstand zwischen der Nichtigkeit des Menschen und der Fürsorge, die der Herr aller Himmel ihm erweist; aber sein Staunen ist gottgemäss, es entspringt aus einem weisen und frommen Herzen, und hat eine Vermehrung des Glaubens zur Folge . . . Lässt er den Menschen noch schwächer erscheinen, um die Herablassung Gottes noch stärker hervortreten

zu lassen? Keineswegs. Gott offenbart sich den Menschen so beharrlich, weil der Mensch dazu erschaffen ist, der König des Weltalls zu werden.

„Du hast ihn um ein Geringes unter die Engel erniedrigt (in der Gegenwart), aber du wirst ihn krönen (von jetzt an) mit Ehre und Herrlichkeit“ (in der Person des Volkes Israel), aus welchem bald der Messias hervorgehen wird). „Du setzest ihn zum Herrn über deiner Hände Werk (schon in deinen ewigen Rathschlüssen); du hast alle Dinge unter seine Füsse gethan.“ Wie? Alle Dinge? Auch die Himmel und der Himmel Himmel? Die Engel und die Erzengel? Ja, alle Werke Gottes, die ganze Schöpfung, das Weltall! Das Wort, alle Dinge, ist durch den Geist Gottes geschrieben worden, und es wird seine vollkommene Erfüllung finden, zuerst in Jesu Christo, dem zweiten Adam, dann in der ganzen Menschheit, „die durch den Glauben mit ihm eins geworden sein wird.“

„Das Unterpfand der zukünftigen Herrschaft des Menschen über die ganze Schöpfung ist die Herrschaft, die er schon jetzt über die irdische Natur ausübt. So bildet sich der Mensch, der zukünftige König der Welt, die Krone der Schöpfung, in seiner jetzigen Stellung für seine zukünftige Grösse, durch seine Herrschaft über die Thiere, durch die sorgsamen Führungen seines Gottes und durch seine angeborne Gottähnlichkeit. Die Erde ist also (ihrer Bestimmung nach) erhabener als die Himmel und der Mensch als die Engel.“

Ueberblickt man diese Darstellung der Weltanschauung der Israeliten nach den Urkunden der hl. Schrift des alten Bundes, so ist nicht zu leugnen, dass diese Urkunden sich bestimmt aussprechen. Die hl. Schriften des neuen Bundes setzen jene Lehren des alten als göttliche Offenbarungen voraus, gründen sich auf sie und bestätigen sie. Beide sind also untrennbar und wer die Lehren des einen Testaments als göttliche Offenbarungen bejaht, der muss auch die des andern bejahen. Man sieht also, wie sehr Baader gegen die Modernen, Schleiermacher und Andere, im Rechte war, wenn er vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens aus behauptete: Das Heil kommt uns von den Juden. Von den grossen Philosophen der Deutschen neuerer Zeit war Baader der einzige (denn Schelling folgte ihm hierin nur halb und Hegel gab nur eine — pantheistische — Caricatur), welcher die alt- und neutestamentalische Lehre von der Erhabenheit des Menschen und der Erde festhielt und philosophisch zu begründen suchte. Er erhob sich wissenschaftlich über den Deismus des Cartesius, Kant's, Jakobi's etc., wie über den Pantheismus Spinoza's, Schelling's und Hegel's zum ideal-realen Theismus, der allein in Einklang mit dem Christenthum steht.

Es würde zu weit führen, wollte ich ebenso auf des Verfassers Darstellung der Kosmologie und Astronomie der Griechen eingehen. Mit Recht hebt hier der Verf. die Pythagoräische und Platonische hervor und zeigt, dass aus ihnen allmälig das wahre Weltsystem in den allgemeinsten Zügen hervorging. Heraklides aus Pontus, Hiketos und Ekphantus bereiteten die Entdeckung des wahren Weltsystems vor, Aristarch von Samos, Seleukos der Babylonier und Hipparch in Alexandrien fanden es in der Hauptsache wirklich. Allein diese Entdeckung widersprach von Grund aus der gesammten Religion und Mythologie der Griechen und der Heiden überhaupt und konnte sich daher keine Geltung verschaffen. Es folgten drei für die Astronomie unfruchtbare Jahrhunderte bis zu Ptolemäus, der wieder das geocentrische System ergriff und, die Arbeiten seiner Vorgänger für seine Zwecke zusammenfassend und vervollständigend, demselben seinen Namen gab. „Die Schriften des Ptolemäus, sechs Jahrhunderte unbenutzt geblieben, erweckten später bei den Arabern die Liebe zur Astronomie und die Araber ihrerseits überlieferten sie gegen das Ende des Mittelalters den Christen des westlichen Europa, die bald darauf Copernikus aus ihrer Mitte hervorgehen sahen.“

Von den Römern zeigt der Verf., dass sie weder den Hypothesen und astronomischen Beobachtungen der Griechen noch ihren philosophischen Lehren etwas Neues hinzugefügt haben.

Die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte wandte sich der geistigen Welt, den Mysterien und Sacramenten zu und begann die Theologie zu schaffen und zu entwickeln. Schon hier, sagt der Verf., habe die christliche Kirche ihr geistliches Gebiet verlassen, indem sie in der Astronomie für wahr erklärt habe, was sie durch Offenbarung nicht gewusst habe. Dies setzte sie durch das ganze Mittelalter fort. Der Lehre des Nikolaus von Cusa, welcher doch einigermassen die Entdeckung des Copernikus vorbereitete, gedenkt der Verf. nicht. Den Copernikus aber preist er als den Reformator „nicht des Werkes Gottes, sondern der menschlichen Irrthümer, welche das Werk Gottes entstellten.“ Er vergisst nur zu bemerken, dass diese Entstellung nicht mit der katholischen Kirche begann, sondern schon in Israel zu Hause war und bis in die Urzeit zurückging, wiewohl er allerdings später gelegentlich sagt, dass dem geocentrischen Glauben alle Jahrhunderte und alle Nationen angehangen hätten. Auffallend ist, dass der Verf. da, wo er von der langsamen Ausbreitung des heliocentrischen Systems spricht, bemerkt, dass Luther's Freund, Melanchthon, die neue Hypothese ziemlich ungünstig aufgenommen habe, ohne der Gegnerschaft Luther's zu gedenken, die doch feststeht. Nachdem der Verf. die

tiefe Religiösität der Gründer und Ausbilder des heliocentrischen Systems, des Copernikus, Galilei, Kepler, Newton, zum Theil mit bedeutsamen Belegstellen aus ihren Werken, gepriesen hat, schildert er das neue System bemerkenswerth in folgender Weise: „Durch Männer von hervorragender christlicher Frömmigkeit oder wenigstens von aufrichtigem Glauben an den Gott und Schöpfer der Welt gegründet und aufgebaut, war das heliocentrische System in sich selbst ein mächtiges und kostbares Hülfsmittel der Religion und der Kirche. Es verherrlichte Gott durch die Einfachheit des Baues der Welt, deren wenig zahlreiche Kräfte die verschiedensten Wirkungen hervorbrachten und deren Gesetze mathematische Genauigkeit besassen. Zu gleicher Zeit enthüllten sich nach und nach den Astronomen die wahren Dimensionen der Sterne und der Himmelsräume; die Sonne, die ein jonischer Philosoph dem Peloponnes an Grösse gleichschätzte und deren Durchmesser selbst für Ptolemäus und Copernikus nur fünf- oder sechsmal der der Erde war, erlangte nach und nach durch die Berechnungen der Astronomen so ungeheure Dimensionen, dass der Körperinhalt aller Planeten zusammen nicht der millionste Theil des ihrigen ist, und die Fixsterne fanden sich in einer solchen Entfernung von der Erde, dass es unmöglich war, sie zu berechnen. Die Welt entsprach also immer mehr der Allmacht Gottes so wie seiner unendlichen Weisheit, und das ganz neue Schauspiel, das sie den Augen und dem Geist eines Kepler darbot, flösste diesem Pythagoras der Neuzeit Gefühle ein, die wir sicherlich nicht bei den Gelehrten des Mittelalters wiederfinden würden.*) „Wenn irgend etwas, sagt er, den Menschen in seinem Exil auf der Erde, wo Alles ihn niederdrückt, trösten kann, so ist es die Astronomie, welche (nicht die Befriedigung eitler Neugier, sondern) die Verherrlichung des Schöpfers zum Gegenstande hat.“ — Die Copernikanische Astronomie hatte ausserdem den christlichen Völkern einen ungemeinen Dienst geleistet, indem sie die Astrologie, welche die Kirche nicht hatte ausrotten können, an der Wurzel untergrub.“

Schon allein im Namen der Menschheit, glaubt der Verf., hätte man diese neue Wahrheit mit Eifer aufnehmen sollen, die uns von der Botmässigkeit der Sterne (der Astrologie) befreite, und uns den Schöpfer besser kennen lehrte; mit doppelter Freude hätte man sie im Namen der Kirche Christi begrüssen sollen, die nur durch den

---

*) Dies mag allenfalls auf die Mehrheit der Scholastiker passen, es passt aber nicht ebenso auf Scotus Erigena, M. Eckhart und die ganze Reihe ihrer Gesinnungsgenossen.

Glauben besteht und nichts so sehr fürchtet als die Täuschungen des Scheins.

Dies ist auch alsbald von Seiten der Theosophen geschehen und der tiefsinnigste unter ihnen, J. Böhme, blieb so wenig in dieser Frage hinter andern Richtungsgenossen zurück, dass er bereits der Kantisch-Laplace'schen Theorie vom Ursprung der Planeten aus der Sonne präludirte, worüber sich die meisten Neueren in einer kindlichen Unwissenheit befinden. Es liegt tiefe Wahrheit darin, wenn Delff in seiner Schrift: Dante Alighieri und die göttliche Komödie (Leipz., Teubner 1869) S. 42 sagt, der Geist der Mystik sei der Geist der Philosophie. Delff's Schrift ist für die Dante-Studien von nicht geringer Bedeutung.

Mit besonderem Eifer führt der Verf. den Gedanken aus, der schon früher von Baader und Schelling geltend gemacht worden war, dass die wahre Grösse nicht in der materiellen Wucht oder in den kolossalen Dimensionen der Körper, sondern in der unsichtbaren Kraft des Geistes bestehe. Wie ja auch Christus in dem kleinen Flecken Bethlehem und nicht in der Hauptstadt von Judäa, Jerusalem, geboren worden sei, so sollte die Erde sich von den andern Gestirnen nicht durch einen ungeheuren Umfang auszeichnen, und auch nicht das Scepter über das Weltgebäude führen. Ja der Verf. geht sogar, zum Theil etwas ungeeignet, so weit, zu sagen: „Copernikus war demnach durchaus biblisch, als er aus ihr einen schwachen und kleinen Planeten machte, welcher von der mächtigen und grossen Sonne abhängig war, und Kepler hatte ihn wohl verstanden, als er sagte, dass überall, wo die Masse vorherrscht, die Vollkommenheit Mangel leidet, und dass die kleinen Planeten vornehmer sind als die trägen (?) Fixsterne. Als der Mensch (nach Copernikus) seine Stellung im materiellen Mittelpunkt des Weltalls verlor, verlor er eine rein äusserliche Ehrenstellung, die Kirche aber konnte nur gewinnen, als sie von dem irrigen Systeme des Ptolemäus befreit wurde, das sie mit Vertrauen angenommen hatte, dessen Geist aber keineswegs der des Evangeliums war."

Dennoch besteht der Verf. darauf, dass Glaube und Vernunft eine gewisse Harmonie zwischen der Welt der Freiheit und der Welt der Natur fordere. Er findet auch dieses vom heliocentrischen System geleistet. Denn indem die neuere Wissenschaft der Erde ihr Königthum genommen und die Sonne auf die Herrschaft über Kometen und Planeten beschränkt habe, sei von ihr wenigstens dieses Gestirn mit seinem zahlreichen Gefolge in den Mittelpunkt der Welt verlegt worden. Der ungeheure Ring der Milchstrasse, welcher offenbar die Fixsterne umgebe, habe in der That beinahe

überall dieselbe sichtbare Breite, was nicht der Fall sein würde, wenn wir nicht in seinem Mittelpunkte wären . . . Das heliocentrische System gab also mit der einen Hand der Erde wieder, was es ihr mit der andern nahm.

Die neue Astronomie, fährt er fort, wetteiferte sogar mit dem Evangelium, um den Menschen zu einer bis dahin unerhörten Hoheitsstufe zu erheben, indem sie zeigte, dass die Kraft des menschlichen Geistes gross genug sei, den wahreu Plan des Weltalls zu entdecken. Schon Bossuet sagte: wie hätte die schwache Creatur einen Aufschwung nehmen können, wenn nicht in ihrem Geist eine der ganzen sichtbaren Natur überlegene Kraft wäre, ein unsterblicher Hauch des Geistes Gottes, ein Strahl von seinem Angesicht, ein Zug seiner Aehnlichkeit?

Die Widersetzlichkeit des Papstes gegen die heliocentrische Lehre, welche der Verf. in kurzen Zügen schildert, wird von ihm herber beurtheilt, als die gleiche mehrerer Häupter der Reformation. *) Er berührt auch die Beweisversuche, welche man gegen das Copernikanische System geltend machte, erwähnt von ihnen aber nur: die geocentrische Sprache der Bibel, die Stellen, wo sie die Erde unbeweglich nennt, und das Wunder des Josua. Hiermit sind aber die damaligen wie späteren Einwendungen gegen die heliocentrische Astronomie nicht erschöpft. Ohne Zweifel sind diese Einwendungen widerlegbar, aber die Widerlegungen des Verf. reichen doch nicht aus.**)

Weiterhin befasst sich der Verf. mit der Stellung, welche Descartes und der Deismus zu der heliocentrischen Astronomie eingenommen haben und findet sie mit Recht ungenügend. Kant's Deismus wird nur kurz und ungenügend berührt. Insbesondere kommt seine Astronomie, die so tief in die Wissenschaft, und mindestens zum Theil und beziehungsweise fördernd, eingegriffen hat, gar nicht zur Sprache. Es ist ganz unzureichend, wenn er sagt: „Doch es genügt, um den Deismus zu widerlegen, wenn wir seine Laufbahn zu Ende verfolgen. Kant ist in directer Linie der Grossvater von Hegel, und Hegel ist Pantheist.“ Dagegen ist zu erinnern, dass gleichwie Cartesius gegen Spinoza sich verwahrt haben würde, wenn er sein System erlebt hätte, also Kant sich faktisch gegen Fichte verwahrt hat, worin die Verwahrung gegen Schelling und

*) Die Augsburgische Confession (so wenig wie irgend eine andere protestantische) wie die Dogmen der katholischen Kirche kennen kein gegen die heliocentrische Lehre gerichtetes Dogma.

**) In der neuesten Zeit haben bekanntlich Schöpffer, A. Frantz, P. Knak u. A. die heliocentrische Astronomie wieder bestritten. Ihre Scheingründe werden gründlich und siegreich widerlegt.

Hegel schon eingeschlossen war. Damit also, dass man, wie der Verf. versucht, Hegel widerlegt, hat man noch nicht Kant widerlegt: Hegel's System verurtheilt der Verf. sehr kurz und doch etwas in Bausch und Bogen als Pantheismus, ja als Atheismus, welche Benennungen ihm für einerlei gelten. Dessen Astronomie gilt ihm für abgeschmackt und schamlos, aber auf eine Kritik, die wissenschaftlichen Werth hätte, geht er nicht ein. Er empört sich über Hegel's Unternehmen, die Erde über alle anderen Sterne unseres Systems zu erheben, „auf denen man nicht die geringste Spur von vernünftigen Wesen entdeckt“ und die Fixsterne einen funkelnden Aussatz zu nennen, auch sie der Bewunderung so wenig werth zu erachten „wie einen Hautausschlag oder wie einen Fliegenschwarm.“ Wir wollen dem Verf. diese Empörung nicht verdenken, aber es wäre doch besser gewesen, wenn er aus den idealistischen Principien des Hegel'schen Systems heraus gezeigt hätte, wodurch dessen Astronomie eine crasse Caricatur der biblischen Lehre geworden ist. Damit glaubt er nun die ganze moderne Philosophie abgethan zu haben. Von Krause's Weltsystem und Astronomie weiss er nichts. Noch auffallender ist, dass er von Schelling's späterem Weltsystem und dessen Annäherung an die biblische Lehre nicht die geringste Kunde zeigt. Vollends aber gefehlt ist es, dass er von Baader's Weltsystem und Astronomie ausser den Schelling'schen Annäherungen der einzigen, welche die biblische Weltlehre überhaupt mit genialem, tiefsinnigem Geiste auf dem Boden der Philosophie vertritt, vertheidigt, begründet und entwickelt, auch nicht die geringste Kenntniss verräth. Er weiss nicht, dass Schubert's Lehre, auf die er sich beruft, von Baader's Philosophie beeinflusst wird. Denn gleichwie Baader Schelling aus seinem crassen Pantheismus dem Theismus zu, freilich nur zu einem Halbtheismus, Halbpantheismus gerissen hat, so hat er auch Schubert dem christlichen Theismus zugeführt und andere namhafte frühere Schüler Schelling's. Eher kann man entschuldigen, dass er von den nachhegel'schen Philosophen und ihren kosmologischen Lehren nicht Notiz genommen hat, wiewohl J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Sengler, Fechner und Lotze (in Rücksicht ihrer kosmologischen Lehren) wohl einer Beachtung werth gewesen wären.

Eine kurze Hinweisung auf den französischen und deutschen Materialismus gibt dem Verf. Anlass, zuletzt auf die siderale Astronomie Herschel's überzugehen. Vogt, Moleschott, Büchner, sagt er, stellen als eine Thatsache der Beobachtung und als die strenge Consequenz der Ewigkeit der unendlichen Materie die unendliche Vielheit der Welten im unendlichen Raume fest, und stützen sich

auf die Entdeckungen der sideralen Astronomie, deren Begründer W. Herschel gewesen ist. Er will nun untersuchen, ob diese Wissenschaft wirklich dem Atheismus gegen die Religion im Allgemeinen und gegen den christlichen Glauben insbesondere gewonnene Sache gebe. Aber seine Untersuchung lässt Vieles zu wünschen übrig. Die Behauptung der Unendlichkeit der Welt, die er doch dem Psalmisten des alten Testaments als Ahnung zuschreibt, scheint ihm ohne Weiteres auf Atheismus und Materialismus hinauszulaufen, während er doch wissen musste, dass Theisten, Deisten und Pantheisten den Materialismus verwerfen und gleichwohl die Unendlichkeit der Welt behaupten. Auch Herschel behauptete diese, ohne jemals Atheist oder Materialist gewesen zu sein. Der Verf. hat ganz recht, zu sagen, der Materialismus sei die inconsequenteste, dogmatisirendste und unlogischeste aller Philosophien. Die Gründe für diese Behauptung könnten aber besser und schlagender ausgeführt werden, als hier geschehen ist. Mit der Widerlegung des Materialismus ist aber noch nicht die Annahme der Unendlichkeit der Welt widerlegt. Die Widerlegung dieser Annahme sieht der Verf. nun auf dem Wege, welchen W. Herschel in seiner letzten Dissertation eingeschlagen hat, die der Verf. glaubt aus ihrer Vergessenheit herausgezogen zu haben. Diesen Weg setzte Schubert fort und von dessen weiterer Verfolgung erwartet der Verf. die Versöhnung der Religion und der Wissenschaft. Dieser Weg läuft darauf hinaus, die Nebelflecken und die ihnen ähnlichen Bildungen, welche die Fernröhren aufgezeigt haben, nicht als ebensoviele ausserhalb unseres Milchstrassensystems gelegene Weltinseln anzusehen, sondern als zu ihr gehörig, so dass in ihm die Totalität des geschaffenen Seienden umfasst wäre und darüber hinaus nichts weiter anzutreffen. Der Verf. sucht ein Centrum der Weltkörpergruppen und einen Abschluss derselben in einer Peripherie. Nach der Analogie unseres Sonnensystems würde nach ihm unser Milchstrassensystem aus concentrischen Zonen gebildet sein, deren Sterne zuerst immer seltener, dann immer zahlreicher, (einander) immer näher, vielleicht immer umfangreicher und immer weniger glänzend sind. Diese Zonen würden vom Centrum bis zu den Endpunkten der Milchstrasse aufeinander folgen nach einem ähnlichen Gesetz wie das, welches in unserem System die Entfernungen der Planeten von der Sonne und der Trabanten von den Planeten bestimmt. Die Unterschiede der Dichtigkeit wären so gross nach dieser Hypothese, dass die Natur in unserer Centralregion einen ganz anderen Anblick gewähren müsste, als in dem äusseren Umkreis. Nach dieser Vorstellung unterscheidet der Verf. sechs Zonen unserer Milchstrasse,

deren erste die Centralregion wäre, wo die Sterne erster Ordnung mit der Sonne sich befinden (so dass die Erde als Planet der Sonne in der Centralregion des Weltalls stünde) und deren letzte Zonen der erste, zweite und vielleicht ein dritter Ring der Milchstrasse wäre.

Diese Anschauung wird von dem Verf. noch durch einige Betrachtungen zu unterstützen versucht, die wir zur Charakeristik dieses Versuchs durchaus nicht übersehen dürfen. Es ist hier nöthig, den Verf. selbst sprechen zu lassen. Seine Worte sind die folgenden: „Welches auch der wahre Plan unseres Milchstrassensystems sein mag, wir sind gewiss, dass es ebenso wenig die Wirkung des Zufalls ist, als unser Sonnensystem, und wenn die Astronomie, die Kraft ihrer gegenwärtigen Fernröhren verzehnfachend, Myriaden von Milchstrassen (Weltinseln) entdecken würde, so würden wir immer noch sagen, dass der Zufall sie ebenso wenig hervorgebracht habe, wie die unsrige. Aber nie wird diese Wissenschaft trotz aller Beobachtungen gegen die Religion beweisen, dass die Welt unendlich ist; denn sie hat nicht das Recht, irgend etwas zu behaupten oder irgend etwas zu leugnen, was ganz und gar die Grenzen überschreitet, wo das Gesicht des Menschen aufhört und wenn sie sich in das Reich der Hypothesen wagen will, so darf sie nicht in den ihr unbekannten Regioneu eine Ordnung der Dinge voraussetzen, welche diametral derjenigen entgegengesetzt ist, die in den von ihr gekannten und erforschten besteht. Nun ist von einem Ende unseres Himmels bis zum andern Alles System und Organismus, d. h. Alles hat eine Mitte, einen Anfang und ein Ende, und nur unter dieser Bedingung sind Plan, Ordnung, Vollkommenheit und Einheit in der Mannigfaltigkeit. Ein unendliches Weltall wäre hingegen eine unendliche Mannigfaltigkeit ohne Einheit, ohne Plan, ohne Organismus, ohne System und das Ganze, das man nicht kennt, müsste genau das Entgegengesetzte von dem sein, was offenbar alle seine Glieder sind. Mag die Astronomie, so weit sie will, die Grenzen des Weltalls erweitern, sie wird sie nie aufheben und der Religion immer nur den grossen Dienst leisten, die Idee der Gottheit unendlich zu vergrössern (nach Allmacht, Weisheit und Majestät) . . . Der Kampf, der sich in unserm Geist zwischen der Unermesslichkeit des Weltalls und der Unendlichkeit Gottes erhebt, endigt damit, dass wir uns über diesen letzten Ausdruck genauere Rechenschaft geben: dann sagen wir uns, dass für ein unendliches Wesen das unermessliche Weltall immer noch bloss ein verschwindender Punkt, ein Nichts ist.“

Der Kern dieser Anschauung läuft darauf hinaus, dass das Weltall eine geschlossene Totalität sei. Die Grösse dieser Totalität

kann Niemand bestimmen; wir nennen sie daher mit Recht unermesslich und bedienen uns auch dafür des Ausdrucks unendlich, wie auch ein und das anderemal der Verf. selbst, wie wenn er den Psalmisten die Unendlichkeit der Welt ahnen lässt. Wer die Welt unendlich nennt, muss damit nicht den Sinn verbinden, dass die Welt das absolut Unendliche sei, womit er pantheistisch die Welt für Gott oder Gott und Welt für identisch erklären würde. Man kann und darf auch von Unendlichem in seiner Art, von beziehungsweise Uendlichem sprechen, wie z. B. wenn man der Welt nach der Zukunft hin eine unendliche Dauer oder Dauer in's Unendliche hin zuschreibt. Theisten und Deisten, welche der Welt auch nach der Vergangenheit hin in's Unendliche hin Existenz zuschreiben, unterscheiden darum doch Gott, den absolut Unendlichen, von der Welt. Wer die Unendlichkeit der Zeit annimmt, muss auch die Unendlichkeit des Raums annehmen, ist aber darum doch nicht genöthigt, Welt und Gott zu vereinerleien. Dass die Nebelflecke und ähnliche Gebilde unserem Milchstrassensystem angehörten, will auch der Verf. nicht apodiktisch behaupten. Aber er legt mehr Werth auf diese Annahme, als ihr zukommt, obgleich er doch wieder sagt, es sei ohne grosse Bedeutung für die Religion (warum nicht zunächst für die Wissenschaft?), ob eine oder mehrere Milchstrassen (Weltinseln) existiren. Ja, wenn er sagt, in dem Maasse, in welchem die Wissenschaft vor unseren Augen das Reich der Schöpfung erweitere, erhebe sich vor unserem Geiste der schöpferische Gott zu einer immer höheren Stufe der Allmacht, Weisheit und Majestät (nicht an sich, sondern für uns), so sollte man glauben, er müsse viel grösseres Interesse für die Erweiterung als für die Verengerung des Weltalls hegen. Aber gleichviel, die Frage ist, wie es sich nach Vernunft und Wissenschaft mit der problematischen Annahme des Verf. verhält? Hier muss man nun sagen, dass, wenn sie auch streng erwiesen wäre, was nicht der Fall ist, die Möglichkeit nicht widerlegt wäre, dass jenseits der Grenzen unseres Milchstrassensystems Weltinseln in unbestimmbarer Zahl existiren können, die bis jetzt unsern optischen Instrumenten unerreichbar blieben, möglicherweise aber durch Verbesserung unserer Fernröhren dereinst erblickbar werden — wenigstens bis an eine gewisse Grenze, an dergleichen eine wir immer kommen müssen, jenseits welcher noch entferntere Weltinseln sein können. Denn eine absolute Nothwendigkeit, dass das Licht jedweder existirenden Weltinsel zu jeder andern, auch der unermesslich entferntesten irgendeinmal gelangen müsse, ist kaum erweisslich, und wäre es, so würde es nur nach und nach in unermesslichen Zeiträumen erfolgen können. Allein die problematische Annahme

des Verfassers wird von unsern berühmtesten Astronomen nicht sonderlich unterstützt. Mädler hält es für möglich, dass gewisse Sternhaufen unserm Milchstrassensystem angehören, aber nicht für wahrscheinlich, erklärt es aber für fast unabweisbar, dass die gänzlich unauflösbaren Nebelflecke ausserhalb unseres Systems stehen und hält diese Annahme schliesslich für unausweichlich und nothwendig, weil ihre Unauflöslichkeit ganz ungeheure Entfernungen voraussetzt. „Wenn Herschel, fährt Mädler fort, die Zeit des Lichts für den entferntesten, durch sein Telescop noch wahrnehmbaren Nebelfleck auf zwei Millionen Jahre schätzt, so bietet uns das, was uns diese neueste Zeit über Entfernungen in der Fixsternwelt gelehrt hat, keinen Grund, seine Schätzung für übertrieben zu halten. Setzen wir den Halbmesser unserer Weltinsel auch nur auf vier Jahrtausende Lichtzeit, und bedenken wir, dass die meisten Nebelflecke unter 1 Minute Durchmesser, also unter 30″ Halbmesser haben, so folgt, dass sie um mehr als das 7000fache ihres Halbmessers von uns entfernt sind. Dadurch erhielten wir, wenn wir jene Weltinseln unserer Fixsternwelt durchschnittlich an Grösse gleichsetzen, sogar gegen 30 Millionen Jahre Lichtzeit für sie.“ *)

Der Versuch, einen absoluten Centralweltkörper zu finden, ist längst gescheitert. Um wenigstens etwas dem sich Annäherndes zu retten, klammert sich der Verf. an die Annahme an, es existire eine Centralregion des Weltalls, wo die Sterne erster Ordnung mit der Sonne sich befänden (und also mit der Erde). Auch diese Annahme ist unhaltbar, wie Mädler gezeigt hat. Möglicherweise jedoch kann diese Annahme für unsere Weltinsel gelten und es wäre wichtig genug, die Gültigkeit derselben, für welche gar Manches spricht, evident zu constatiren. Die Annahme eines allgemeinen Centralweltkörpers oder doch einer Centralweltregion oder Zone ist unhaltbar. Sie gleicht dem strengen oder weniger strengen Papalsystem in der katholischen Kirche. Es glaubt die Einheit der Kirche nur durch ein sichtbares Oberhaupt verbürgt. Allein das Oberhaupt der Kirche als permanentes kann nur unsichtbar sein, wenigstens bis zur Vollendung. So liegt die Einheit der Welt in Gott, dem Weltschöpfer und in der Einheit der von ihm stammenden Weltgesetze. Ein unendliches Weltall im Sinne einer Totalität, deren Glieder unzählbar und unermesslich sind (für uns), wäre nur dann eine unendliche Mannigfaltigkeit ohne Einheit, ohne Plan, ohne Organismus, ohne System, wenn es nicht von dem einen ewigen, absolut unendlichen Weltschöpfer umfasst und beherrscht wäre. Da

*) Der Wunderbau des Weltalls von Mädler. 5. Aufl. S. 489—495.

aber dieses der Fall ist, so ist das unermessliche Weltall ganz gewiss auch ein System, ein Organismus, den freilich nicht wir überschauen, den aber Gott überschaut und durchschaut. Mit Versicherungen wie die, womit der Verf. dieses Capitel beschliesst, wenn er sagt: „Ihre (der Wissenschaft) Entdeckungen waren vom Anfang der Weltgeschichte an auf dem Grunde jeder Menschenseele geschrieben; die wahre Wissenschaft ist nur die Erleuchtung des Instinkts", ist nichts Erkleckliches anzufangen.

Der Anhang: Hypothesen des Christen, stützt sich auf die Annahme, dass unser Sonnensystem der Centralregion des Weltalls oder wenigstens unserer Weltinsel angehöre und ergeht sich in Analogien der irdischen mit der himmlischen Region. Die Lehre des Apostel Paulus, dass Gott „durch Jesum Christum" Alles, es sei auf Erden oder im Himmel, versöhnt habe zu ihm selbst, führt ihn zu der Folgerung, dass das Werk des Heils auf unserer Erde sich für alle Sterne des Sonnensystems gemeinsam vollziehe. Die nach Paulus Abgeschiedenen, welche im Himmel leben ohne Engel zu sein, und welche dem Menschen nahe genug stehen, um durch dasselbe Opfer erkauft zu sein, sind ihm die (vorausgesetzten) Bewohner jener Planeten, welche die Geschwister der Erde sind. Er setzt ohne Beweis menschenartige Bewohner der übrigen Planeten voraus, ohne zu untersuchen, ob der Apostel Paulus nicht etwa unter den Himmelsbewohnern, auf die sich die Wirkungen der Erlösung erstrecken sollen, die gefallenen Engel oder einen erlösbaren Theil derselben verstanden, oder ob er die Versöhnung nicht als dereinstige Erlösung und Vollendung aller Creatur genommen haben könne, vorausgesetzt, dass Paulus die Versöhnung ganz und genau im Sinne Christi selber aufgefasst hat.*)

Die Annahme St. Martin's und Baader's, dass die Menschheit bestimmt sei, das gesammte Weltall zu bewohnen, ist ihm unbekannt geblieben und daher keiner Prüfung unterworfen worden. Die Annahme St. Martin's und Baader's stützt sich auf die drei Momente, dass die hl. Schrift alten und neuen Testaments ausser der Menschheit auf Erden im Weltall keine anderen geistigen Wesen als die Engelschaaren kennt, wenn sie gleich nicht sagt, dass es keine anderen gebe, dass bei Paulus Christus als König des Universums erscheint und dass die erlöste Menschheit dereinst in der Vollkommenheit zwar nicht raum- und zeitlos, aber raum- und zeitfrei werden soll. Wenn der Verf. bemerkt: „Wir werden den

*) Schon Dante fasste die Versöhnung tiefer, wie Delff in seiner Schrift über Dante gezeigt hat.

Engeln gleich sein", hat Jesus Christus gesagt (Lukas 20, 26), ein Engel aber ist ein geistiges Wesen, welches kraft seiner eigensten Art, von den Gesetzen der Schwere befreit, nur den Gesetzen des Geistes gehorcht, so ist zu erinnern, dass der Verf. selbst an anderen Stellen seiner Schrift sich auf die schriftmässige Lehre von der wesentlichen Ueberordnung und Erhabenheit des Menschen über die Engel beruft und dass die leibliche Auferstehung der Abgeschiedenen beweist, dass der Mensch nicht Engel und am wenigsten leiblos geistiges Wesen zu werden bestimmt ist, folglich in der Vollendung zwar von den Gesetzen der Schwere (wie von der materiellen Körperlichkeit) befreit, aber nicht leiblos wird und nicht bloss den Gesetzen des Geistes gehorchend, sondern den Gesetzen des Geistes und den ihnen geeinten Gesetzen der verklärten, vergeistigten Leiblichkeit.

Nach einer andern Stelle des Anhangs dieser Schrift ist durch Christus die Harmonie in dem einzigen Winkel des Weltalls, wo sie gestört worden war, wieder hergestellt worden (im Princip, das seine Wirkungen erst noch völliger entfalten soll); die „neue Erde und der neue Himmel", welche der Auferstehung folgen werden, ist das von allen Befleckungen der Sünde gereinigte Sonnensystem, das der Herrlichkeit der andern Sterne theilhaft gemacht worden ist. — Diese Ansicht setzt die himmlische Vollkommenheit gewisser Sternregionen voraus und deren Bewohntheit von Engelschaaren. Aber wie erklärt dann der Verf. die Möglichkeit der Sichtbarkeit himmlisch verklärter Welten für das irdische Auge des mit den Fernröhren bewaffneten Astronomen, wenn nicht vollends nach ihm dem unbewaffneten Auge des Menschen von Engeln bewohnte Gestirne sichtbar sein sollen. Wären aber die Engel rein oder leiblos geistige Wesen im strengsten Sinne des Wortes, deren Möglichkeit vorausgesetzt, wozu sollten sie dann der Wohnsitze auf Sternen bedürfen, deren Natur, wie fern nach seiner Voraussetzung von irdischer, grober Materialität immer, doch physischer Art sein müsste? Man sieht, wie weit sich der Verfasser von den neueren astronomischen Ansichten entfernt.

6.

Michelet, C. L. Hegel der unwiderlegte Welt-Philosoph. Eine Jubelschrift. Leipzig, 1870. Duncker und Humblot. 20 sgr.

Diese Jubelschrift setzt scharfsinnig und klar auseinander, worein der Verf. das von ihm überaus hochgeschätzte Verdienst Hegel's um die Philosophie setzt. Ob er aber damit die Wahrheit der Hegel'schen Philosophie erwiesen hat, das ist eine andere Frage. Schon auf dem Titel der Schrift wird Hegel unwiderlegt genannt und im Vorwort versichert der Verf., dass diese Benennung die reine schlichte Wahrheit, keine Phrase sei. „Der Beweis davon, fährt er fort, liegt in der Thatsache, dass seit vierzig Jahren, wie viele eintägige Pygmäen sich auch daran gemacht haben, den hundertarmigen Riesen zu erklettern und zu überragen, sie alle jämmerlich an dem ehernen Panzer seiner Gedanken abgeprallt und zerschellt von der Höhe seiner Schultern heruntergefallen sind. Ein Gedanke, der die Welt beherrschen und den Hegel'schen, welterkennenden und weltbewegenden, verdrängen möchte, kann nicht unter dem Scheffel bleiben. Wo verkriecht sich das System, das ihn widerlegt haben will? Sprecht Ihr von Widerlegung, so ist das eine Phrase, wie sie dem deutschen Manne nimmer ansteht, keine That. Hättet Ihr in der That die Festung unserer Philosophie erstürmt, so würde ich nicht die jetzt beliebte Pariser Phrase Euch entgegen schleudern, dass ich mich unter den Trümmern meiner Hauptstadt begraben lassen würde, bevor ich sie übergäbe; sondern ich würde willig Frieden schliessen und Eurer Fahne folgen. Bis dahin erlaubt mir aber, kräftige Ausfälle aus der uncernirten (?) Festung, wie diese eine ist, zu machen, und an der Wirksamkeit Eurer Belagerungskunst zu zweifeln. Hegel hat die Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben, in welcher, wie in der Mathematik von Anfang an, kein Streit um Principien mehr Platz greifen kann. Dieser Punkt müsste angegriffen, diese Idee bekämpft werden. Und da dies unmöglich ist, weil, wie die alten Römer alle Götter der zu erobernden Städte, so Hegel die Principien seiner Gegner, d. h. aller einseitigen Philosophien, in sein Heerlager gerufen und ihnen die Stätte bereitet hat: so haben wir nunmehr nicht Eine Philosophie, zu der wieder eine neue hinzukommen kann, sondern die Philosophie gefunden. Was nicht hindert, dass in der Ausführung dieser Principien, ihrer Anwendung auf den breiten Stoff der Erfahrung, ihrer Durchbildung in allen einzelnen Wissenschaften, nicht

Hegel und seine nächsten Nachfolger auch öfters Streit haben können und in der Zukunft der Geschichte nicht immer reichere Ergebnisse und Weiterführungen hervortreten werden."

Diese enorme Zuversicht ist nun um so merkwürdiger, je mehr bekanntlich die Hegel'sche Philosophie seit mehreren Jahrzehnten in Deutschland an Geltung bedeutend verloren hat. So zahlreich die Schriften der verschiedenen Fraktionen der Hegel'schen Schule in bunter Mannigfaltigkeit sind, noch viel zahlreicher sind doch die gegen die Hegel'sche Philosophie geschriebenen Schriften, so wie vollends unzählbar die polemischen Aeusserungen gegen Hegel in Schriften, die andern Wissenschaften als der Philosophie gewidmet sind. Kann die Zahl der Gegner nicht gerade ein günstiges Vorurtheil für Hegel erwecken, so kann sie doch auch nicht gegen ihn entscheiden. Aber zu den Gegnern Hegel's zählen die bedeutendsten Philosophen (und Theologen ohnehin), welche diese Zeit in Deutschland aufzuweisen hat. In erster Stelle ist unter ihnen Schelling darum zu nennen, weil Hegel's Philosophie, sie mag nun so bedeutend sein als sie wolle, als die systematische Ausführung einer Phase der Schelling'schen Philosophie erscheint, welche von Schelling später überschritten worden ist. Ob Baader's Gegnerschaft nicht gleichsehr oder in gewissen Beziehungen nicht noch mehr in's Gewicht fällt, mag an diesem Orte unbesprochen bleiben. Schleiermacher, Krause, Günther, J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Sengler, Chalybäus, Braniss, Bachmann, Sigwart, Fechner, Lotze*) etc. gehören zu den Gegnern der Hegel'schen Philosophie. Der rechte Flügel der Hegel'schen Schule ist gegen die linke, und wenn die linke, wie sie behauptet, Hegel's Lehre getreu vertritt, so ist der rechte Flügel der H. Schule mehr gegen Hegel als für ihn. Der tiefe Zwiespalt im eigenen Hause deutet eher auf den Spruch: ein Reich, das mit sich uneinig ist, muss zu Grunde gehen, als dass es wahrscheinlich machte, in Hegel's Philosophie sei die wahre, die absolute Philosophie erreicht worden. Es ist allerdings richtig, dass seit Hegel's System kein anderes in Deutschland aufgetreten ist, welches mit der gleichen Energie des Geistes und mit gleich imponirendem Gedankenreichthum alle Theile der Philosophie umspannt und in geschlossener Systematik durchgeführt hätte. Am nächsten treten ihm in dieser Rücksicht noch Herbart, Krause und dann J. H. Fichte und Weisse. Aber die Wirkungen ihrer Leistungen, wiewohl nicht gering, konnten doch aus mancherlei Ursachen nicht die gleichen sein. Doch ist ihre Kritik Hegel's in verschiedenen Graden erheblich wirksam gewesen. Dass keiner von ihnen zu einer

*) Vergl. bes. Geschichte der Aesthetik in Deutschland S. 168 ff.

Vorherrschaft des Ansehens gelangte, wie eine Zeitlang Hegel, beweisst noch nicht die mindere Bedeutnng ihrer Leistungen; und jedenfalls sinken sie darum noch nicht zu eintägigen Pygmäen herab, weil sie nicht durch die (zweideutige) Begünstigung des Zeitgeistes getragen wurden. Wäre Verlass auf den Zeitgeist zu setzen, so müsste heute noch Hegel der gefeiertste Philosoph in Deutschland sein, wie er es eine Zeitlang war, und der Hegelianer Schasler hätte 1870 nicht zu klagen gehabt, „dass die deutsche Nation ihrem grössten Geiste entfremdet sei.“ *) Ob das etwa fortwährende Getragensein der Hegel'schen Philosophie von dem Zeitgeist ein Beweis ihrer Wahrheit sein würde, liesse sich auch dann ganz ernslich bezweifeln. Die zerstreuten Versuche einer Widerlegung von Gegnern Hegel's, die von den Jüngern Hegel's ausgegangen sind, können ganz und gar nicht als entscheidend angesehen werden, theils weil sie sehr desultorisch, unvollständig, befangen und vorurtheilsvoll sind, theils weil sie untereinander sich arg widersprechen. So lange kein Hegelianer mit einem umfassenden Werke auftritt, welches eine gründliche und ehrliche Geschichte der Hegel'schen Philosophie bis zum heutigen Tage darlegt und die zahlreichen Hauptgegner Hegel's einer allseitigen eingehenden Kritik unterstellt, hat man allen Grund, die Berechtigung der Behauptung Michelet's zu bestreiten, dass alle Gegner Hegel's jämmerlich an dem ehernen Panzer der Hegel'schen Gedanken abgeprallt seien. Das Abprallen scheint vielmehr auf der Seite der Vertheidiger Hegel's gewesen zu sein, wenn man die Thatsache in das Auge fasst, dass das Ansehen Hegel's erheblich gesunken ist in Folge der von bedeutenden Denkern ausgegangenen Kritik der Hegel'schen Philosophie. Michelet pocht auf die Systematik Hegel's allzuviel und verwechselt die zwei Sätze miteinander: dass ein System nur durch ein System widerlegt und dass ein System nur durch ein System aus der Vorherrschaft verdrängt werden könne. Die erste Behauptung ist nicht richtig, weil zum Nachweis der Unhaltbarkeit eines Systems eine umfassende eindringende Kritik genügen kann und höchstens zuzugeben ist, dass eine solche Kritik siegreich nur demjenigen gelingen wird, in dem die Idee — der Inbegriff der Grundprincipien — eines tieferen Systems aufgegangen ist, wenn er es auch nicht zur äusseren Darstellung gebracht hat. Nicht einmal die zweite Behauptung ist ohne Einschränkung gültig. Denn es gab philosophische Weltanschauungen von grösster Bedeutung und Wirkung, welche nicht in der Gestalt des Systems aufgetreten sind. Als hervorragende Erscheinungen dieser Art drängen sich auf: Platon, Leibniz und Baader.

*) Hegel: Popul. Gedanken aus seinen Werken. Vorr. p. III.

Den letztern in Gesellschaft der beiden ersten genannt zu sehen, kann nur den Unwissenden — und einem Theil der Glieder des linken Flügels der Hegel'schen Schule auffällig erscheinen. Bei den Andern wird es sicherlich nicht der Fall sein. Der Gedanke, welcher, zum System entwickelt, die Hegel'sche Philosophie überflügeln wird, ist gar nicht unter den Scheffel gestellt worden und wer ihn suchen will, wenn er ihn noch nicht kennt, der kann ihn finden in offenkundig an das Licht gestellten Werken.*) Wenn man sich freilich zu ihnen verhält, wie derjenige, der seine Dunkelkammer sorgfältig gegen das Eindringen jedes Sonnenlichtstrahls absperrt, der muss sich auch mit den Phosphorescenzen seines eifrig gesuchten Odlichtes begnügen. Wenn sich Michelet mit den Parisern beziehungsweise vergleicht, so ist das kein gutes Omen und er übersieht, dass sich herausstellen dürfte, er gleiche nicht den Parisern, welche die Festung nicht übergeben wollten, sondern denjenigen Franzosen, welche weder die erfolgte Einnahme von Metz, noch die im Falle der Nichtnachgiebigkeit sicher erfolgende Einnahme von Paris nicht glauben wollen. So lange die Jünger Hegel's untereinander über die Principien streiten, widerlegt sich die Behauptung Michelet's ganz von selbst, dass Hegel die Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben habe. Auch ist nicht stichhaltig, dass von Hegel nicht eine, sondern die Philosophie gefunden worden sei, weil er den Principien aller einseitigen Philosophieen in seinem Heerlager die Stätte bereitet habe. Erstlich steht gar nicht fest, dass bis auf Hegel alle möglichen einseitigen Philosophieen hervorgetreten sein mussten, und zweitens hat er keineswegs die Einseitigkeiten seiner Vorgänger alle überwunden, ausgeglichen und versöhnt. Vielmehr hat er nicht selten die Lehren seiner Vorgänger entstellt und z. B. theistische Systeme (Anaxagoras, Platon) pantheistisch gedeutet.

Gehen wir nun an die Schrift selbst heran, so zerfällt sie in eine Abhandlung über Hegel's Bedeutung für die Philosophie, den Staat und die Religion und eine Zugabe von drei kritischen Beleuchtungen. Hegel's Bedeutung für die Philosophie wird erst im Allgemeinen (I.), dann 1. für die Logik und Metaphysik, 2. für die Naturphilosophie, 3. für die Psychologie betrachtet, (II.) zu seiner Bedeutung für den Staat und (III.) für die Religion übergegangen. Man sollte fast vermuthen, dass hier von der Bedeutung Hegel's für den Staat und für die Religion, statt für die Staats- und Religionsphilosophie gesprochen wird, weil es so weniger auffällig er-

*) Sämmtliche Werke Franz v. Baader's.

scheinen mag, dass die Aesthetik (Kunstphilosophie) ausgefallen ist, obgleich sie nicht die geringste Leistung Hegel's ist. Von diesen Darlegungen und Auseinandersetzungen ist nun zu rühmen, dass sie „den Standpunkt, den der Verfasser einnimmt", mit einer gewissen Meisterschaft durchführen, dass sie durchgängig, soweit es die Widerspruchslehre zulässt, klar vorgetragen sind, was bei Hegel selbst nur sehr theilweise vorkommt (dessen Werke guten Theils, was Chlebik von der Rechtsphilosophie — „für den minder Eingeweihten" — einräumt, eine wahre Sisyphus-Arbeit auferlegen) und einen besseren Ueberblick über die Hegel'sche Philosophie (ohne die Aesthetik) gewähren, als sich Ref. irgendwo gelesen zu haben erinnert. Sie bewegen sich durchaus in wissenschaftlichen Formen, ohne doch im Geringsten abstruser Unverständlickeit oder Schwerbegreiflichkeit zu verfallen. Wenn alle Werke Hegel's in solche Formen umgegossen würden, müssten viele Nebenstreitigkeiten wegfallen und die Prüfung des ganzen Standpunktes würde sich bedeutend vereinfachen. Die Unangreifbarkeit Hegel's, die der Verf. behauptet, würde darum noch keineswegs einzuräumen sein. Man kann es immerhin als ein grosses Streben Hegel's anerkennen, über alle Einseitigkeit früherer Systeme hinauszukommen und die Wahrheit nur in der Totalität der einzelnen Seiten zu erblicken. Aber dieses Streben ist im Grunde allen grossen Philosophen seit Platon eigen gewesen und jeder von ihnen hat auch beziehungsweise darin etwas, mehr oder minder, erreicht. Hätte nun Hegel in diesem Streben nicht Alles erreicht, was seinen Vorgängern gegenüber zu erreichen war, so wäre das noch kein genügender Beweis vollendeter Allseitigkeit. Nun hat aber Hegel seinen Vorgängern gegenüber lange nicht erreicht, was erreicht werden konnte und wenn man auch seinen Pantheismus zugäbe, was von uns nicht geschieht, würde man ihn doch von Einseitigkeiten nicht freisprechen können. Noch viel weniger, wenn sein Pantheismus sich unhaltbar erweist und im besten Falle selber eine Einseitigkeit ist. Um zu beurtheilen, was in den Systemen der Philosophie einseitig ist, muss man den Beweis für die Richtigkeit, Gültigkeit und Wahrheit seines Princips als Maassstabes der Beurtheilung geführt haben. Es wird sich zeigen, dass Hegel diesen Beweis nicht geführt hat, und dass vielmehr auf seinem Standpunkt sich als einseitig darstellen muss, was es nicht ist und als nicht einseitig, was eben entschieden einseitig ist.

Nach Michelet ist die Aufstellung der absoluten Methode das bleibende Verdienst Hegel's. Diese Methode ist dialektisch und besteht darin, dass das Denken die drei Stufen des verständigen, jeden Gedanken in seiner Einseitigkeit festhaltenden, auf der Disjunktion

des Entweder — Oder beruhenden, des negativ-vernünftigen, an jedem Moment sein Gegentheil hervorbrechend zeigenden, auf dem Weder — Noch beruhenden, und des positiv-vernünftigen, den Widerspruch in einem Dritten auflösenden, die Gegensätze ineinanderschlagenlassenden, sich darum der Bindewörter Sowohl — Als auch bedienenden Denkens durchläuft. Das erste nennt Michelet Dogmatismus, das zweite Skepticismus, das dritte spekulatives Denken. Das zweite wird auch vorzugsweise dialektische Thätigkeit des Denkens genannt. Man sollte nun meinen, Hegel spreche hier lediglich vom menschlichen Denken und wolle nur schildern, wie das menschliche Denken öfter, vielleicht sehr oft faktisch verlaufe. Dass es überall so verlaufen müsse, hat er nicht im Mindesten erwiesen, weder dass alles Denken mit (zeitweiligem) Festhalten von Einseitigkeiten beginnen, noch dass es dann die erfassten Momente als sich widersprechend denken oder erkennen müsse, noch dass es zuletzt das Sichwidersprechende als vereinbar, somit als sich nicht widersprechend einzusehen genöthigt sei. Liegt schon hier die Quelle so zahlloser Verworrenheiten der Hegel'schen Philosophie, welche Zufällig-Faktisches zum apriorischen Gesetz, zur allgemeinen Norm alles Denkens erhebt und das sich widersprechende Denken in einem Athem rechtfertigend verwirft und verwerfend rechtfertigt, den Widerspruch für falsch und doch für wahr, für wahr und doch für falsch erklärt, so wird vollends der Fehler in's Kolossale gesteigert, wenn dies menschliche Denken eins mit dem göttlichen, mit dem Denken der sich selbst denkenden absoluten Idee sein soll. Nach Hegel ist die dialektische Methode die wahre einfach aus dem Grunde (nach Michelet's Worten S. 3), weil sie nichts Willkürliches, nichts von Aussen an ihren Gegenstand Gebrachtes, sondern nur die Selbstbewegung der Sache selbst ist. Die Methode, fährt Michelet fort, ist der Rhythmus des sich selbst erzeugenden Inhalts, der Pulsschlag des Lebens der Welt. Hiegegen wäre nun soviel zu sagen, dass es hier nicht Platz finden kann. Es genüge Folgendes:

Das menschliche und das als unbewusst vorausgesetzte göttliche Denken wird hier als identisch gesetzt, vereinerleit, wenigstens das menschliche Denken, wie es sich in Hegel's Kopf und in derer Kopf, die es ihm nach denken, vollzieht; es wird somit behauptet, dass das unbewusste göttliche Denken sich durch Einseitigkeiten zum Widersprechenden und von diesem zum Identischen des Widersprechenden fortbewege, im göttlichen ohne Anfang und ohne Ende und zwar aller seiner Momente, im menschlichen, in dem jenes bewusst wird, nach der Consequenz überhaupt ebenso, nur im einzelnen mit Anfang und Ende. Wie das menschliche, speciell das Hegel'sche

Denken dazu kommt, sich ohne Weiteres mit dem göttlichen identisch zu setzen, ist nicht zu ersehen, und nicht weniger verwundersamst unbefugt, als die Behauptung eines bewusstlosen Denkens, welches doch Denken sein soll und in seiner ewigen Unbewusstheit durch Vermittelung der bewusstlosen Natur letzte Ursache und Grund des bewussten Denkens. Die bewusstlos sich selbst denkende Idee soll sich nach Hegel zur Natur ewig entäussern, um durch die Rückkehr aus ihr im menschlichen Geiste sich bewusst zu werden und als ausgewirkter absoluter Geist zu sein. Angenommen, so etwas wäre möglich, so müsste jedenfalls die entäusserte Natur so ewig wie die bewusstlose Idee, und der bewusste Geist so ewig wie die Idee und die Natur sein: und zwar müsste diese Vermittelung in der ganzen Unendlichkeit ihrer Momente ewig sein. Folglich müsste die absolute Idee in der Unendlichkeit ihrer ausgewirkten Momente, Formen, Erscheinungsweisen ewig schon Alles sein, was sie sein kann und es könnte so wenig auf dem Standpunkt der Hegel'schen Idee als auf dem der Spinozischen Substanz eine wirkliche Entwickelung, Geschichte, Evolution von einem Anfangs- zu einem End- oder Ziel-Punkte geben; es könnte nur ein gleichgültiges Verändern, Umgestalten, Kommen und Gehen, Erscheinen und Verschwinden, Entstehen und Vergehen stattfinden, welches das Ganze und ebenso die Gesammtheit des Einzelnen weder vorwärts, noch rückwärts brächte, weder einen Fortschritt, noch einen Rückschritt herbeiführte; Hegel wäre in Kraft seiner Principien nicht berechtigt, eine Geschichte der absoluten Idee (Gottes, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will), der Natur und des menschlichen Geistes anzunehmen und zu behaupten, und die Evolution mit Allem, was daran hängt, wäre nur in sein System eingeschwärzt. Was aber in seinem System bliebe, das wäre der Widerspruch in Milliarden- und Milliardenfacher Gestalt in der Idee in ideeller, in der Natur in reeller, und im Geist in gesteigerter Weise. Die Weltdialektik Hegel's ist Universum der Widersprüche, deren Lösung der Untergang alles Einzelnen ist, um immer wieder zu entstehen, und immer wieder zu vergehen. Gott ist nach Hegel der Saturnus, der vom Frasse seiner Kinder lebt, ein unendliches Beharren unendlichen Gebärens und Verzehrens, ewige Verjüngung der Unendlichkeit seiner Widersprüche, seiner Endlichkeiten und Nichtigkeiten. Dieser Gott kann sich nur in Widersprüchen setzen und offenbaren, und er lässt sie allerdings nicht bestehen, sondern löst sie auf, aber nur in ihrem Untergang (das ist in Hegel's Sinne gründlich) und um sie in andere Formen oder Beziehungen immer wieder zu setzen und wieder zu verschlingen. So ist er zugleich ewig die Setzung und ewig die Auflösung seiner

Widersprüche zumal, erhaben über sie, indem er sie vernichtet, versenkt in sie, indem er sie setzt. Dies ist die Hegel'sche Dialektik des Endlichen und Unendlichen, wie sie auch Michelet S. 6 seiner Schrift schildert und etwas später (S. 9) in die genau charakterisirten Worte kleidet: „Um zu einigen, um sich als das Unwandelbare zu erhalten, muss es das Wandelbare stets auflösen, und um es auflösen zu können, stets hervorbringen. Jedes aus dem Werden entsprungene Wandelbare hat auch die Bestimmung, wieder unterzugehen:

Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht."

Schon hier stellt sich die Frage ein: „Aber der Gedanke eines Gottes, der nichts schafft, als was werth ist zu Grunde zu gehen, was ist dieser selbst werth?" Wir denken: er ist werth zu Grunde zu gehen; denn einen armen Gott können wir weder vernünftiger Weise denken, noch sittlicher und frommer Weise verehren; ein Gott aber, der seine Unendlichkeit von der Gesammtheit des Endlichen, Vergänglichen, Nichtigen, sei es betteln, sei es rauben müsste, wäre ein armer Gott, womit nicht gesagt ist, dass die Gesammtheit des Endlichen uns nicht das Unendliche oder den Unendlichen spiegeln könne. Dabei ist nicht zu übersehen, dass die angeführten Verse aus Göthe's Faust dem Munde des Mephistopheles entquillen, in den sie sehr gut passen und keineswegs die Ueberzeugung des Dichters aussprechen, von dem sich wohl wird zeigen lassen, dass Spinoza in ihm allmälig von Leibniz überwogen wurde. So sind auch die früher in der Phänomenologie des Geistes von Hegel mit Vorliebe, noch etwas enthusiastisch benutzten, in vorliegender Schrift (S. 11) herangezogenen berühmten Verse Schiller's nicht im Sinne des Spinoza, sondern des Leibniz zu verstehen, wenigstens der Hauptsache nach:

„Einsam war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel. Darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

Leibniz würde diese Gedanken, als philosophische Wahrheiten genommen, nicht ganz gebilligt und einer vertiefenden Verbesserung fähig erachtet haben.*) Aber er würde nicht verkannt haben, dass

---

*) Wie sie später Baader mit dem Worte gegeben hat, dass Gott nicht aus Mangel, Armuth, Bedürfniss, sondern aus überfliessender Fülle des Reichthums der Selbstgenüge, die erst freier Liebe fähig sei, geschaffen habe.

Schiller unter dem ganzen Wesenreich nicht des Untergangs werthe Nichtigkeiten, sondern die gesammte Welt der Monaden verstanden wissen wollte, die ihm nicht eigentlich als Gottes Unendlichkeit selbst, sondern vielmehr als der Spiegel der Unendlichkeit Gottes galten. Nachdem wir nun von Michelet mit vermeintlichem Tiefsinn belehrt worden sind, dass Alles, was entsteht, werth ist zu Grunde zu gehen*) und nach Hegel und ihm wirklich zu Grunde gehe, bemüht er sich zu zeigen, dass Hegel und er keineswegs die Lehre der Logik bestritten, dass contradiktorisch entgegengesetzte Begriffe, nicht aber conträre sich widersprächen. Hieraus ersehe man, sagt Michelet, wie ungerecht der Vorwurf sei, den man der Hegel'schen Philosophie mache, dass sie den Widerspruch zum absoluten Princip mache. Nur auf einen Augenblick gebe sie den Widerspruch zu, sei aber sofort auf die Auflösung des Widerspruchs bedacht. Weil der Widerspruch aber nicht bestehen, sondern überall, wo er sich zeige, und er zeige sich überall, aufgelöst werden müsse, so sei er nur als die Bewegung zu fassen, aus der Identität in den Unterschied überzugehen.**) Im natürlichen und geistigen Universum trete die Einheit der Totalität nur unter der Form der Contraste, der Antithesen, der Endlichkeiten auf. — Allein wie kann man alles Individuelle untergehen lassen, ohne in ihnen den Widerspruch immanent zu setzen! Woran könnte das Individuelle, wenn es untergehen müsste, untergehen, als an seinem eigenen Widerspruch? Der Widerstreit alles Einzelnen untereinander würde Spannungen, Einschränkungen, Anziehungen und Zurückstossungen erzeugen, aber keinen Untergang herbeiführen können. Wenn der Widerspruch, der sich überall zeigen soll, nur auf einen Augenblick zugegeben wird, so wird er doch zugegeben, ob für einen Augenblick oder mehrere oder viele oder alle, das bildet keinen wesentlichen Unterschied für den Widerspruch selbst. Es wird von Hegel nicht sowohl behauptet, dass contradiktorische Gegensätze sich nicht widersprächen, als vielmehr, dass auch die conträren Gegensätze Widersprüche seien, während sie nur Unterschiede sind, die sich unter sich gegenseitig ausschliessen, als Bestimmungen Desselbigen aber widerspruchslos zusammengeschlossen, geeinigt sind. In der Entwickelung der Wesen können die Unterschiede in demselbigen und die Wechselbeziehungen der verschiedenen, der natürlichen und der geistigen Wesen. zu Widerstreiten werden, die, so tief ihr Wider-

*) Also auch er, also auch seine Philosophie!

**) Die Gedanken des Philosophen und die Gegenstände dieser Gedanken werden immer in denselben Strudel gezogen.

streben unter einander gehen, so heftig ihr Streit und Kampf entbrennen mag, doch stets der Ausgleichung, der Versöhnung, der Harmonisirung fähig sind und sein müssen, so lang diese auch gehindert sein möge, wobei sie also nicht untergehen, sondern erhalten werden. Die Dialektik ist schon recht, aber sie muss noch ungleich feiner werden als die Hegel'sche ist, um wahr zu sein. Schon die Sokratisch-Platonisch-Aristotelische Dialektik war ungleich feiner und reiner als die Hegel'sche, welche man gerade so plump nennen könnte in der Logik, als nach dem bekannten Bänkelsängerlied der Doctor Eisenbart in der Medicin ist, der die Leute auf seine Art kurirt, d. h. durch den Tod die Krankheit hebt. Dass anderes Leben wieder entsteht, ist keine Erhaltung des Untergegangenen, folglich noch weniger eine Heilung seiner Krankheit im Leben. Man vergleiche im zweiten Buche der Logik Hegel's das ganze zweite Kapitel, welches die Identität, den Unterschied und den Widerspruch abhandelt, und man wird finden, dass für Hegel schon der Unterschied überhaupt der Widerspruch an sich ist, dass ihm die Verwirrung des Denkens, das Widersprechendwerden der Bestimmungen desselben ein nothwendiger Durchgangspunkt zur wahren Erkenntniss ist, und dass nach ihm der Satz: Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrückt. Der Widerspruch ist ihm eine so wesenhafte und immanente Bestimmung als die Identität und die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit und nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit, wie Hegel ausdrücklich sagt. Die denkende Vernunft, sagt er weiterhin, spitzt, so zu sagen, den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die blosse Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatze, zu. Die Mannigfaltigen werden erst, auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegen einander, und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist. Ueberweg hat in seiner Logik nachgewiesen, dass Hegel wie Herbart sich einer Verwechselung des contradiktorischen und des conträren Gegensatzes schuldig machen, nur jeder von ihnen in entgegengesetzter Weise, indem Hegel was von diesem gelte auf jenen übertrage, Herbart, was von jenem, auch auf diesen.*) Es hilft Michelet nichts, die Widerspruchslehre Hegel's abschwächen zu wollen, sie klafft doch auch bei ihm überall hervor. Die Logik Hegel's ist ein Versuch von einer gewissen Grossartigkeit, aber durch die Herrschaft des

*) System der Logik von Ueberweg. 1. A. S. 189.

Abstrakten und falsche Fassung des Negativen verdorben. Die Idee Gottes wird durch sie entstellt und verfälscht durch die Verranntheit in die Vorstellung einer bewusstlos sich selbst denkenden absoluten Idee, die nicht die Idee (die Ideenwelt) des absoluten Geistes als der selbstbewussten absoluten Persönlichkeit sein soll.

In dem Abschnitt „über die Bedeutung Hegel's für die Naturphilosophie" sieht sich Michelet genöthigt, den Gegnern Hegel's Manches einzuräumen, in Anderem sucht er zu zeigen, dass die Prämissen Hegel's zu bestimmteren Folgerungen hätten führen sollen, im Ganzen sucht er aber soviel zu retten, als ihm nur immer möglich scheint, worin er aber nicht allzu glücklich ist. Michelet sieht wohl ein, dass sich mit den Prämissen Hegel's, nach welchen die absolute Idee, Gott an sich, doch nur die Möglichkeit der Welt ist, die Annahme eines Anfangs der Weltschöpfung nicht vertrage, also von Hegel bestimmter als geschehen ist, hätte verneint werden sollen. Hegel hätte nach Michelet zugeben sollen, dass die unendliche Zeit die nothwendige Erscheinungsweise der Ewigkeit sei. Dann hätte Hegel aber auch die Existenz des Weltalls von unendlicher Zeit her zugeben sollen, und wenn diese, dann auch die aller Weltsysteme, aller Weltkörper, aller unorganischen und organischen Gestaltungen derselben, und, wie Michelet gefolgert hat, unseres Sonnensystems, seiner Kometen und Planeten und also auch unserer Erde und nicht weniger des Menschengeschlechts auf ihr. Dabei ist nur nicht zu ersehen, warum Michelet von Hegel nicht die weitere Folgerung fordert, dass das Menschengeschlecht die ewige Verwirklichung der Idee des selbstbewussten Geistes — durch Vermittelung der Natur — unmöglich erschöpfend darstellen könne und dass die Unendlichkeit der absoluten Idee, wie die Unendlichkeit ihrer Entäusserung zur Natur, auch die Unendlichkeit der Rückkehr der Idee aus der Natur in Geist und somit eine unendliche Zahl von Theilmenschheiten im Universum verlange. Vor der letzten Zumuthung an Hegel und an sich selbst im unausweichlichen Folgern aus Hegel's Prämissen schreckt nun aber Michelet zurück und steift sich auf die Annahme der Einzigkeit des Menschengeschlechts auf der Erde, ja der concreten Geistigkeit überhaupt und erblickt nicht, dass er aus Hegel's Prämissen noch weit mehr folgern müsste, nämlich die Vollendung und Vollendetheit des absoluten Weltprozesses in dem trinitarischen Rhythmus der Unendlichkeit der Idee, der entäusserten Natur und des rückkehrenden Geistes in der Totalität seiner Momente. Denn wenn der Weltprozess Gott ist, so muss er auch den Charakter der Vollendetheit tragen, von Ewigkeit her, und, wenn von Ewigkeit her soviel heissen soll als von unend-

licher Zeit her, von unendlicher Zeit her vollendet sein. Wäre aber der Weltprozess immer schon, von Ewigkeit her, vollendet, so könnte von einer Geschichte Gottes oder der Welt, was gleichbedeutend wäre, wenn Gott und Welt identisch sein sollen, gar nicht die Rede sein, es gäbe überhaupt keine Geschichte, weder Gottes als der absoluten Idee, noch der Welt als deren Verwirklichung, weder der Natur, noch des Geistes. Also entweder gibt es eine Geschichte und es gibt in der That eine solche, der Natur und des Geistes, wie wenigstens aus Gründen der Erfahrung evident dargethan werden kann, dann ist Gott und Welt unmöglich zu identificiren, oder Gott und Welt sind identisch, dann kann Geschichte schlechterdings nicht begreiflich gemacht werden. Da aber unwiderleglich feststeht, dass es eine Geschichte der Natur und des Geistes gibt, so muss die Vereinerleiung Gottes und der Welt eine Absurdität sein. Aus Hegel's Prämissen folgt die Aufhebung aller Geschichte, und nur durch Inconsequenz und falsch dialektische Unlogik schwärzt er Geschichte in sein System ein und büsst diesen logischen Betrug, diese unrechtmässige Einschwärzung, durch die ihm nun nothwendig werdende Ungeheuerlichkeit einer Geschichte Gottes, einer Entwickelung des Vollkommenen zu immer höheren Vollkommenheiten, die zugleich nicht angefangen und doch angefangen haben soll und ebenso ihr Ziel nicht und nie, und zugleich doch erreicht. Und diese zwar gedankenreiche (weil sie in den wenn auch lange nicht erschöpften Schätzen ihrer Vorgänger Welten von Gedanken aufgehäuft vorfand), aber absurde Philosophie des Verfassers will auf den Tiefsinn eines Baader wie auf eine geringfügige Erscheinung herabblicken? Noch nicht die äussere Schale der Philosophie Baader's haben die linken und linkischen Hegelianer durchdrungen, geschweige dass sie in den Kern eingedrungen wären.

Es würde hier zu weit führen, auf alles Einzelne der Nachgiebigkeiten und der diese überwiegenden Nichtnachgiebigkeiten Michelet's bezüglich der Hegel'schen Naturphilosophie einzugehen, wobei nicht einmal die über Hegel hinausführenden Werke über Naturphilosophie von Carus und Perty berücksichtigt worden sind. Auch können wir uns nicht auf die zahlreichen Einwendungen und Bedenken der neueren Naturwissenschaft gegen Hegel's Naturphilosophie hier einlassen. Nur ein Beispiel verblendeter Hartnäckigkeit Michelet's möge noch erwähnt werden. Er glaubt Hegel's Ableitung der Aerolithen aus atmosphärischen Prozessen allen andern Ableitungsversuchen vorziehen zu dürfen und äussert merkwürdiger Weise (S. 35): „Sollen sie (die Aerolithen) aus den Vulkanen des Mondes zu uns herunter, aus dem mit Hufeisensplitter vermengten

Chausseestaub der Poststrassen (warum im angenommenen Fall allein aus diesen!) hinauf zur Atmosphäre fliegen? Und doch ist dies immer noch zehntausendmal besser, als wenn man sie nach der funkelnagelneuesten Theorie für kleine Planeten ansieht, die, in den Anziehungskreis unserer Erde gekommen, von ihr ergriffen werden. Hegel sagt sehr gut: „Wie die Luft zu Wasser fortgeht, indem die Wolken Beginne kometarischer Körper sind, so kann diese Selbstständigkeit der Atmosphäre auch zu anderem Materiellem, bis zu Lunarischem, zu Steingebilden oder zu Metallen fortgehen.“ Wie die Feuerkugeln, aus denen die Meteorsteine oft herausplatzen, doch etwas Irdisches sind, so auch diese.“ Man könnte es im besten Falle für möglich halten, dass ein kleiner Theil der meteorischen Erscheinungen aus atmosphärischen Processen entstände, dass aber die Haupterscheinungen meteorischer Art kosmischen, zum Theil mindestens kometarischen Ursprungs sind, steht nach den neuesten astronomischen Untersuchungen und Ergebnissen fest, die noch etwas „funkelnagelneuer“ sind als die von Michelet gemeinten, die er nur aus A. von Humboldt's Kosmos zu kennen scheint. Schmidt in Athen, Schiaparelli in Mailand und Andere sind unterdessen weiter gegangen. Dem widersetzt sich allerdings Hegel mit Recht, dass alle qualitativen Unterschiede der Dinge bloss quantitativer Art seien. In der Wärme- und Licht-Theorie ist Hegel nicht ohne Verdienst. Aber um Göthe's Farbentheorie ganz anzunehmen, hätte Baader einerseits und Helmholtz andererseits widerlegt werden müssen. Auch seine Polemik gegen diejenigen Astronomen ist berechtigt, welche Bestimmungen der endlichen Mechanik auf die absolute (sollte heisen: himmlische) übertragen und die himmlische Bewegung aus Stoss und Fall zusammensetzen. Hier stimmt er mit Baader zusammen. Dass Hegel den Organismus teleologisch fasst, wäre sehr vernünftig, wenn sich die Teleologie aus der Bewusstlosigkeit des Absoluten begreiflich machen liesse. Dass er das Concrete an Würde über das Abstracte setzen will, wäre schon recht, wenn er nur vor Allem diesen Grundsatz in der Gotteslehre in Anwendung gebracht hätte und die Concretheit Gottes nicht in der Welt, dem nach ihm Vergänglichen, gesucht hätte. In Anwendung auf die Sternenwelt aber im Verhältniss zur Erde und besonders dem Organischen und Geistigen auf ihr hätte er erst zu erweisen gehabt, dass die Sterne bloss abstrakte Gestaltungen seien, während möglich ist, dass sie Stätten des Organischen oder auch dessen und des Geistigen waren oder sein werden oder sind. St. Martin's und Baader's Ansicht, dass im Universum nicht bloss — nicht menschlich-geistige Wesen (Engel) in unzähligen Schaaren existiren, und dass die Erde zwar

der Mutterschooss und Ausgangspunkt der menschlich-geistigen Wesen sei, die Menschheit aber dereinst in der Vollendung das gesammte Weltall zu bewohnen bestimmt sei, ist jedenfalls viel grossartiger, als Hegel's dürftige Einschränkung der Existenz des geschaffenen Geistigen auf die Erde in alle Endlosigkeit hin. Die Erde ist in keinem Fall der einzige Boden des Geistes, auch wenn man Krause's und Weisse's unzählige Theilmenschheiten auf fernen Sternen nicht annehmen wollte. Denn es gibt noch andere geistige Wesen, als Menschen.

Die Betrachtung Michelet's über die Psychologie Hegel's ist ebenso kurz als ungenügend. Nicht dass er diese — sehr kurz — unrichtig darstellte, sondern dass er nicht sieht, dass mit solcher Psychologie nichts geleistet ist. Der Geist soll sich aus der Natur erheben, ohne dass man im Geringsten sieht, wie so etwas möglich ist. Kann sich die Natur etwa steigern, so kann sie sich doch immer nur zu einer höheren Naturform steigern und es gibt keinen Weg, zu zeigen, wie die blinde Naturnothwendigkeit sich zur bewussten und freien Geistigkeit umwandeln kann. Wenn dies die in der Natur verborgene absolute Idee vollbringen soll, so ist doch auch diese bewusstlos, blind und in blinder Weisheit tappend. Natürlich kann der aus der Natur so aufsteigende Geist keine (bedingte) Substanz sein, sondern ist bloss reine Thätigkeit, Entelechie des organischen Leibes, Innerlichkeit der organischen leiblichen Aeusserlichkeit; er hört auf, fällt, löst sich in's Absolute auf, sobald der Leib zerfällt, den die allgemeinen Mächte der Natur angreifen und zerstören, nach den Worten des Dichters (der es aber anders meinte):

„Denn die Elemente hassen
Das Gebild aus Menschenhand."

Das Denken, die Thätigkeit, so lang es dauert, und das ist sehr kurz in der Unendlichkeit der Zeit, ist allein die Substanz der Seele; die Seele ist nichts ausser ihrer Thätigkeit, wie Michelet nach Hegel sagt. Die Einheit der Seele gilt Hegel und Michelet der Mannigfaltigkeit der Materie gegenüber eben nur als die vollendete Idealität des Materiellen, die schon in der Natur als Schwere, Licht, Form u. s. w. begann. Das heisst mit andern Worten: der Geist verhält sich nur auf höherer Stufe der Entwickelung wie die Kraft zum Stoff im Materiellen, wie die Form zum Materiellen im Organischen; und wie jede Kraft und jede Form untergeht in der Verwandlung der Naturerscheinungen, so geht jeder Geist unter in der Auflösung des Leibes. Und doch bläht sich dieser eintägige, dem Untergang geweihte, nichtige Geist in der Hegel'schen Philosophie

dazu auf, das Selbstbewusstsein Gottes sein zu wollen und im philosophischen Begriff sich als die Vernunft von allem Sein zu wissen. Wäre Gott bewusstlos, so würde er auch im Menschen nicht bewusst werden können. Aus der Freiheit (von der unbegreiflich bleibt, wie sie der aus der blinden abs. Idee und der blinden Natur sich erheben sollende Geist haben kann, denn aus Blindem folgt nur Blindes, aus Nothwendigem nur Nothwendiges) erbaut sich dann nach Hegel und Michelet eine zweite Welt, eine Welt des Geistes, die aus seinem Innern mit Bewusstsein, wie die erste, die Natur, bewusstlos aus der logischen Idee hervorging. Wir wollen nun sehen, was für eine Philosophie des Staates aus einer solchen haltungslosen Psychologie erwachsen kann. Es deutet schon auf eine grosse Schwäche des Systems, dass es eine allgemeine Ethik gar nicht kennt, sondern Moral und Sittlichkeit in die Staatslehre verschlingt. Zwar darf man annehmen, dass es Hegel mit der Anerkennung der Freiheit des Willens vollkommener Ernst war, nur wird sie aus seinen Prämissen nicht begreiflich, weil aus dem Blinden und Naturnothwendigen ein freies Wesen nicht hervorgehen kann. Davon wirkt ein geheimes Gefühl in seiner Staatslehre nach und führt ihn aus revolutionären Jugendgedanken nach Ueberschreitung einer kurzen Zeit relativ richtigeren Gleichgewichts der conservativen und progressiven Stimmungen absolutistischen Sympathien zu. Diese Schwankungen verkennt Michelet in seiner Weise nicht, beurtheilt aber, besonders die nach der letzteren Seite hin, milder als ein anderer Jünger Hegel's, Arnold Ruge, der in seiner Schrift: Was ich erlebte, Hegel's Staatslehre in so starker Art kritisirt, wie wohl noch niemals ein Meister von seinem Schüler kritisirt worden ist. Dass Hegel in seiner Rechtsphilosophie, die in seiner mittleren Periode, in seiner vollen Manneskraft, entstund, nach Michelet's Ausdruck das Gebäude des praktischen Geistes, das System des Rechts und des Staates aus dem Metall der (von ihm zwar nicht erwiesenen, aber ernsthaft vorausgesetzten) Freiheit aufgebaut habe, mag cum grano salis gelten gelassen werden. Denn er hat in der That in jenem zwar schwerfälligen, Sisyphus-Arbeit auferlegenden, aber gedankenreichen Werke seinen freien Staat mit allen den Garantien, welche die moderne Freiheit für nöthig erachtet, umgeben, indem er in dem damals noch absoluten Staate Preussen Geschwornengerichte, Pressfreiheit, Oeffentlichkeit der Rechtspflege und Parlament verlangte. Dieser Ruhm soll Hegel nicht entrissen werden Man kann Michelet ziemlich beipflichten, wenn er sagt: „Hat Hegel hier auch noch nicht die höchste Idee der politischen Freiheit erreicht, so hat er doch das Ideal seiner Zeit ohne Menschenfurcht und äussere Rücksichten der

Mitwelt hingestellt.“ Aber er hat die Freiheit des Willens nicht aus seinen pantheistischen Prämissen begründen können, er hat der Ethik nicht die gebührende Bedeutung und Stellung gegeben, er hat die Kirche nicht in das richtige Verhältniss zum Staate gesetzt und neben manchem Andern hat er darin gefehlt, den Staat pantheistisch vergöttert zu haben, indem er leugnet, dass der Mensch oder die Menschheit ein über das Irdische und auch über den vollkommensten Staat hinausliegendes ewiges Ziel himmlischer Vollkommenheit zu erstreben habe und erreichen könne.

Hegel's Philosophie der Weltgeschichte wird von Michelet am Schlusse dieses Abschnittes kurz berührt und von ihr gerühmt, dass sie das Panorama der Freiheit aufgerollt habe, indem Hegel das Menschengeschlecht in ihr allmählig zum immer mehr erstarkten Bewusstsein der Freiheit, zur stets weiter sich entfaltenden Verwirklichung dieser Idee hinführe. Allein Hegel gelangt nur durch eine Inconsequenz gegen seine Principien zu einer Weltgeschichte, die ihm zu einer Geschichte Gottes wird und werden muss, da ihm Gott und Welt dasselbe Wesen ist. Diese Irrthümer haben dann in der Ausführung der bezüglichen Wissenschaft eine Reihe von Widersprüchen und Widersinnigkeiten zur Folge, welche den reichen Schatz der nicht selten genialen Gedanken und die Fülle zusammengefasster Kenntnisse unerfreulichst durchsetzen. Ein Werden, das keinen Anfang hätte, könnte überhaupt nicht Geschichte sein; ebensowenig ein Werden, das kein Ende, kein Ziel hätte.

Folgen wir nun Michelet in seine Betrachtung der Bedeutung Hegel's für die Religion, so sehen wir wenig Aussicht, hier auf eine haltbare Lehre zu stossen. Die wesentliche Richtigkeit der Auffassung Michelet's ist nicht zu bestreiten. In der That, so dachte Hegel, wie Michelet es (S. 51) in den Worten ausdrückt: „Mit voller Aufrichtigkeit sah er die spekulativen Resultate seiner Philosophie in den Glauben hinein, nicht anders, wie ihm auch die Thatsachen der Natur nur im Lichte der Idee . . . . erschienen. Der Geist, führt er von Christus an, wird bei Euch sein, bis an der Welt Ende, und Euch in alle Wahrheit leiten. Die Philosophie ist also die Wahrheit des Glaubens, die philosophische Auslegung des Dogmas das wahre, das neue Christenthum.“ Wenn in Hegel der Pantheismus einmal zur fixen Idee geworden war, als ob er das Höchste menschlicher Einsicht und Erkenntniss und somit das Heil der Welt bezeichne, so blieb ihm nichts Anderes mehr übrig, als entweder wie Schopenhauer wüthend über den christlichen Glauben herzufallen (worin Sch. aber gar nicht consequent verfährt, da er doch wieder ähnlich wie Hegel den Inhalt des Glaubens für eine Metaphysik des

Volks oder überhaupt der Nichtphilosophirenden ansieht), oder ihm einen in die Vorstellung eingehüllten Gehalt zuzuschreiben, den die Philosophie zum Begriff zu läutern und zu erheben habe. So konnte er denn freilich nicht anders als in dem Dogma von der Persönlichkeit Gottes in Vorstellungsweise seine Lehre von dem absoluten Geiste, d. h. von der in der Menschheit zum Selbstbewusstsein durchgedrungenen und erhobenen absoluten Idee ausgedrückt finden, in der Christologie in Vorstellungsweise seine Lehre von der ewigen Welt- und zuhöchst Menschwerdung des Absoluten in allen Menschen, und in dem Dogma von der Unsterblichkeit der Seele in Vorstellungsweise seine Lehre von der Ewigkeit des Geistes, „der eben in der Negation der Einzelnen das substantielle Wesen derselben aufbewahrt." So auffallend seine Dreieinigkeitslehre erscheinen mag, die sich in seiner Trilogie der absoluten Idee, der entäusserten Natur und des zurückkehrenden Geistes darstellt, so blieb ihm vom Standpunkte des absoluten Idealismus (des Pantheismus) aus doch gar keine andere Erhebung des Dogmas in den Begriff übrig, wenn überhaupt noch ein Gehalt in der christlichen Dreieinigkeitslehre gesucht werden sollte.

Die Consequenzen Hegel's sind hier seinem Princip allerdings nöthig, aber sein Princip ist eben falsch, was sich ihm schon daran hätte erkennbar machen sollen, dass der Vorstellung einer an sich bewusstlosen absoluten Idee ein Rest von verstecktem, unüberwundenem Naturalismus zu Grunde liegt. Denn die Bewusstlosigkeit ist nicht dem Geist, sondern der Natur eigen und wer der Welt ein bewusstloses Princip zu Grunde legt, hat daran nur ein Naturprincip, mag er ihm auch den Namen der Idee, des bewusstlosen Denkens, des an sich seienden Geistes beilegen. Daher gelangt die Hegel'sche Philosophie in den Grundfragen zu keinen andern Ergebnissen als der Naturalismus auch, nur dass demselben überall die Etikette Idee, Gedanke, Geist aufgeklebt ist. Wo es da und dort etwas mehr als Etikette ist, zeigt es sich als inconsequente Hereinnahme, Anlehnung, unzusammenstimmende Verarbeitung theistischer Elemente.

Die von Michelet der Hegel'schen Philosophie zugeschriebene Unwiderleglichkeit ist daher so gewiss hinfällig, als jene frühere für den Spinozismus in Anspruch genommene hinfällig gewesen ist. Jene war nur eine durch ihre eine Zeitlang verdutzende Methode und ihre umfassend angelegte Systematik imponirende Ausführung einer Phase der Schelling'schen Philosophie und wurde von Schelling bereits widerlegt und als unzureichend bedeutsam in der Richtung zum Theismus hin überschritten, und Baader hat eine ungleich tief-

sinnigere, dem wirklichen Gehalte des Christenthums entsprechende, wahre Philosophie angebahnt. Hegel's Lehre ist keine, wie Michelet will, der Menschheit Jahrtausende leuchtende wissenschaftliche Leistung, sondern ein aus zahlreichen Irrlichtern zusammengesetztes grosses Irrlicht. Der Hegelschrift Michelet's sind drei Stücke von verschiedenem Umfang beigegeben: 1) Antitrendelenburg, 2) Philosophie des Unbewussten, 3) Dr. Fr. Harms' Abhandlung zur systematischen Philosophie. Das erste Stück bezieht sich auf die Streitschriften, die bezüglich der Kantischen Philosophie zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer gewechselt worden sind. „Antitrendelenburg" ist ein Bericht, welcher der Gesellschaft der Jünger Hegel's für Philosophie in Berlin erstattet wurde. Triumphirend wird hier gleich zu Anfang behauptet, Kant habe in revolutionärem Kriticismus die Deutschen ihrer Metaphysik beraubt, Hegel aber sie, das Allerheiligste des Volkes (soll heissen: der Nation), restaurirt, und (man denke!) noch dazu mit Logik.*) Wie wenig diese Restauration vorhielt, schon weil sie auf eine widerspruchvolle Logik gegründet war und dann weil sie eben das Allerheiligste der Nation, die Idee der Persönlichkeit Gottes, der Schöpfung, der Freiheit des Willens (trotz des guten Willens der Anerkennung), die Unsterblichkeit der Seele, die Kant im rationalen Glauben aufrecht erhielt, in der flammenlos brennenden Furie des revolutionären Zerstörungstriebes aufzehrte, zeigt sich schon darin, dass diejenigen, welche die Leistungen der auf dem Wege des Fortschritts begriffenen Philosophen: Baader, Neuschelling, J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Sengler, Lotze u. A. nicht kennen oder nicht würdigen, auf Kant zurückgehen zu sollen glauben, um dem Fichte-Schelling-Hegel'schen pantheistischen Wirrwarr zu entkommen, wie Jürgen Bona Meyer, Lange, Hebler u. A. „Plato, sagt Michelet weiterhin, wurde von Aristoteles, Fichte von Schelling, Schelling von Hegel schon bei ihren Lebzeiten widerlegt. Wo waren aber die Füsse derer, die Hegel hinaustragen sollten? Sie stellten sich nicht einmal nach seinem Tode ein." Diese Behauptung kann nicht sagen wollen, dass es an Schriften fehle, welche Hegel widerlegt zu haben behaupten.

*) Genauer ist mit Quäbicker (Kritisch-philosophische Untersuchungen S. 12) zu sagen, dass Kant nur eine Metaphysik der Erscheinungen, nicht aber eine Metaphysik des Uebersinnlichen zulassen wollte. Hebler (Philosophische Aufsätze S. 226) schränkt auch die Kantische Verneinung der Erkennbarkeit des Uebersinnlichen noch ein, indem er es ungenau findet, sich so auszudrücken, dass wir nach Kant nicht Dinge, sondern nur Erscheinungen erkännten, da man vielmehr sagen müsse, dass wir die Dinge nicht so, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen, erkennen.

Denn eine so kolossale Unkunde der antihegel'schen Literatur kann man doch Michelet nicht zutrauen. Dass er Vieles und Wichtiges von dieser antihegel'schen Literatur nicht kennt, ist zwar sehr wahrscheinlich. Aber nicht leicht können ihm die Widerlegungsversuche Herbart's und der Seinen, Baader's, des späteren Schelling, J. H. Fichte's, Weisse's, Ulrici's, Sigwart's, C. Ph. Fischer's, Staudenmayer's unbekannt geblieben sein, worunter nicht wenige sich das Ganze der Hegel'schen Philosophie zum Gegenstand ihrer Beurtheilung genommen haben. Michelet kann also doch wohl nur sagen wollen, sie alle hätten nichts gegen Hegel ausgerichtet. Diese Behauptung wäre aber selbst dann falsch, wenn Hegel gegen sie mit Grund vertheidigt werden könnte. Denn wenigstens haben sie das Vertrauen so Vieler auf die Hegel'sche Philosophie faktisch erschüttert und die Vorherrschaft derselben gebrochen. Dieses Schicksal scheint sie sehr wohl verdient zu haben, da die Hegelianer zwar vielleicht nur zuviel zur Vertheidigung ihres Meisters zerstreut geschrieben haben, aber kein einziges Werk aus ihrer Mitte hervorgegangen ist, welches in umfassender und eingehender Weise die bedeutendsten Gegner Hegel's einer wissenschaftlichen Kritik unterstellt hätte. Es kann nicht erlaubt sein, diese Gegner wie nicht existirend oder als bedeutungslos zu behandeln, ohne den zweifellosen Beweis geführt zu haben, dass man sie auch nur kenne und ohne den Versuch ihrer Widerlegung unternommen zu haben. Wenn nun Michelet Trendelenburg, vielleicht weil er gerade in Berlin neben ihm lehrt, als den Repräsentanten der ganzen Gattung der Gegner Hegel's, von der er wohl zu wissen erklärt, dass sie sich (nicht zwar, wie er meint, seit ihm, sondern auch schon vor ihm) in unzähligen Exemplaren ausgebreitet habe, herausnehmen will, so ist ihm dies nicht erlaubt, weil die andern früheren und späteren Gegner Hegel's Trendelenburg niemals als ihren Repräsentanten anerkannt haben und Jeder für sich beurtheilt sein will. Diese Andern kann er daher keinesfalls in diesem Vortrag widerlegt haben. Ob ihm dies mit Trendelenburg gelungen ist, wird sich zeigen. In Nro. I des Michelet'schen Vortrags wird nun Trendelenburg's Behauptung zu widerlegen gesucht, dass Hegel das menschliche Denken zum göttlichen habe machen wollen, so dass das menschliche Denken, als logische Idee, sich selbst, wie durch einen Schöpfungsakt, zum Sein bestimme, indem es alle Momente des Seins aus sich erzeuge. Nach Hegel ist dass göttliche bewusstlose Denken wohl vom menschlichen bewussten unterschieden, aber im Unterschiede eins und identisch, denn das göttliche Denken kommt nur im menschlichen zum Bewusstsein und das, worin etwas zum Bewusstsein kommt, kann

nichts von ihm Getrenntes, muss ein mit ihm Identisches sein. Wenn Gott und Welt (im Unterschied der Möglichkeit und Wirklichkeit, der Idee und Realität) identisch sind, so muss auch das göttliche Denken mit dem menschlichen identisch sein. In Nro. II soll Trendelenburg mit Recht die Transscendenz des Absoluten bei Hegel vermisst haben, was bei Michelet ein Vorzug der Lehre des Letzteren ist, und dennoch soll er Unrecht haben mit der Behauptung, Hegel leugne die Transscendenz des göttlichen Denkens im Verhältniss zu dem menschlichen, d. h. er behaupte sie als (im Unterschied) identisch. In dem Weiteren bestreitet Michelet mit Recht mehrere Behauptungen Trendelenburg's, welche sich mit der anderwärts eingeräumten Anerkennung des apriorischen Moments im Erkennen nicht vertragen und sich der Kantischen Behauptung der Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen, also auch Gottes, anschliessen, obgleich er nachher wieder in seiner Lehre von der Bewegung unbewusst so gut als ganz auf Hegel's Seite übertritt. Allein gerade daran hätte Michelet erkennen sollen, dass es ein Missgriff war, Trendelenburg als den Repräsentanten der ganzen Gattung der Gegner Hegel's herauszugreifen; und mit der ganzen Entgegnung wird wohl Trendelenburg des Widerspruchs überführt, aber Hegel nicht gerechtfertigt. Am Schlusse von Nro. II stellt sich heraus, dass die Hegel'sche Dialektik der Begriffe des Seins und des Nichts, deren Widerspruch die Bewegung hervorbringe, das ganze Universum zu einer durch den Widerspruch in Bewegung gesetzten Maschinerie des Entstehens und Vergehens macht. „Diese Identität von Sein und Nichts, die gegenseitig in einander umschlagen, ist gerade das Werden, einmal als Entstehen, wenn das Nichts Sein, und das andere Mal als Vergehen, wenn das Sein Nichts wird.“ Und doch soll Hegel den Widerspruch nicht zum absoluten Princip gemacht haben! Vermuthlich nicht, weil er den Widerspruch im Untergang des Gewordenen sich auflösen lässt! Als ob, wenn alles Gewordene, Werdende und Gewordenseinwerdende, aus dem Widerspruch wird, um immer wieder im Untergang aufgelöst zu werden, im Ganzen mit der Auflösung nicht auch der Widerspruch permanent gesetzt wäre! Diese vermeintliche hohe Weisheit, die als erhaben gepriesen wird, während sie logisch widersinnig, metaphysisch grauenhaft, ja blasphemisch, ethisch nihilistisch ist, konnte man wohlfeiler haben, als durch das Aufgebot der verstand- und vernunftwidrigen Widerspruchs-Dialektik des absoluten Idealismus oder Pantheismus. Der Naturalismus hat seit Jahrtausenden in einfacherer Weise dasselbe Lied des Allentstehens und Allvergehens gesungen. Hegel's Lehre ist nur eine Uebersetzung des Naturalismus in die Sprache der Idea-

listik. In Nro. III des Vortrags erficht Michelet allerdings einen Sieg über Trendelenburg, indem er eingehend zeigt, dass K. Fischer in der Zurückweisung und Widerlegung der Einwürfe Trendelenburg's das Faktische der Lehre Kant's betreffend im Recht ist. Es ist allerdings ebenso auffallend als schlimm, dass ein Viertel- oder Halb-Kantianer wie Trendelenburg sich solche Blössen gibt bezüglich der Kantischen Lehren. Nur folgt daraus nichts für die Haltbarkeit der Lehre Hegel's. Man kann zustimmen, wenn Michelet (S. 81) sagt: „So lange es . . . fest stand, dass die Kategorien nicht auf die Ideen angewendet werden dürfen, sondern nur für's Endliche gelten, wies Kant mit Recht in der transscendentalen Dialektik nach, dass sie überfliegend würden, wenn sie, über die Erscheinungen hinaus, auf die Dinge an sich bezogen würden. Kant's Dialektik ist daher nur negativ. Sobald aber die Begriffe im Sein wiedergefunden werden, hört das Unvermögen der Vernunft, mit ihrer Hülfe bis zur positiven Erkenntniss durchzudringen, auf.“ Hiermit ist wohl bewiesen, dass die Dinge an sich, das Uebersinnliche, der Erkenntniss nicht unzugänglich sind, aber es folgt daraus noch nicht, „dass die Erscheinung, weil sie eben kein Schein, sondern die Erscheinung des Dinges an sich ist, nur die Verendlichung des Unendlichen bildet, welche, mitten im bestehenden Gegensatze, die Einheit des Unbedingten enthält.“ Wenigstens folgt es nicht, wenn mit Hegel und Michelet unter Verendlichung des Unendlichen ein Zerfallen des bewusstlos (und folglich geistlos) vorgestellten Unendlichen in unendlich viele Formen, die der Nichtigkeit verfallen und darum nichtig sind, auch wenn sie zum vergänglichen Bewusstsein sich steigernd — alle oder viele oder wenige — gedacht werden, verstanden werden soll. Kurz wenn der Fortschritt aus der negativen zur positiven Erkenntniss auch in Kant's Sinne gelegen haben sollte, so würde er, wenn er ihn selbst noch vollzogen hätte, doch nimmermehr zum Hegelianismus gekommen sein, der seinem logischen Kopf, seinem ethischen Sinn und seinem religiösen Bedürfniss niemals entsprechen konnte. Er würde vielmehr weit eher auf den Weg Baader's geführt worden sein —, oder eine bestimmtere monadologische Richtung eingeschlagen haben, aus welcher er herkam und die ihm doch immer im Hintergrunde seines Geistes — versteckt — geblieben war. Ohne Schuld war er zwar nicht an dem Hervorbrechen des Pantheismus aus seiner Schule, aber dieser lag nicht in seinem Sinn und Geist; und wie er den Fichteanismus ablehnte, so würde er sicher auch den Schellingianismus und Hegelianismus abgelehnt und zurückgewiesen haben. Das zweite Stück des Anhangs bringt ein Referat über die Philosophie des Unbe-

wussten von E. v. Hartmann mit eingestreuten kritischen Bemerkungen. Da der Kritiker wie der Kritisirte an demselben Strang ziehen, d. h. (nur auf verschiedene Weise) beide dem Irrlicht des Pantheismus folgen, so ist begreiflich, dass bei der Kritik Michelet's nicht viel herauskommen kann. Da jedoch E. v. Hartmann auf die Nothwendigkeit geführt worden ist, einen Anfang und ein Ziel der Weltgeschichte zu setzen (obgleich es sich mit dem Pantheismus nicht verträgt und obgleich ihm das Ziel ein rein negatives ist), so darf man erwarten, dass sein genialer Geist die Widersprüche des Pantheismus noch erkennen wird, während Michelet sie zwar kennt und kennen muss, aber nicht erkennt und auch wenig Hoffnung gibt, dass er sie in diesem Leben je erkennen — durchschauen — werde. — Das dritte Stück der Beilage dieser Schrift wendet sich nicht ohne Animosität*) gegen Prof. Dr. Fr. Harms und seine Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Diese ziemlich starke Animosität entbindet uns, näher auf Michelet's Kritik einzugehen. Harms dürfte sich diese Behandlung schwerlich gefallen lassen und wenn dies eintreten sollte, wird sich beurtheilen lassen, ob Michelet wirklich so hoch über Harms steht, als er sich vorstellt. Verwundern aber muss man sich, dass die Hegelianer ihre Lage so wenig richtig erkennen, ungefähr (wie gesagt) wie jetzt die Franzosen im Verhältniss zu den Deutschen! Man sollte ihnen doch zutrauen einzusehen, dass das gesunkene Ansehen Hegel's nicht wiederherzustellen ist durch ein halb Dutzend — vollends nicht durchgängig zusammenstimmender — Broschüren als Jubelschriften. Wäre so etwas möglich und könnte Hegel wieder auf den Thron der Philosophie emporgehoben werden, von dem er durch unsanfte Stösse herabgeglitten ist, so würden dazu wenigstens bedeutende Werke oder mindestens eins dergleichen erfordert werden. Dass ein solches nicht erschienen ist bei einer dazu so einladenden Gelegenheit, an deren Eintritt man ja schon vor zehn und mehr Jahren denken konnte, scheint nicht dafür zu sprechen, dass Hegel's Philosophie und Schule in Deutschland noch eine grosse Rolle spielen werde.

---

*) Welche auch gegen Trendelenburg nicht fehlte.

7.

Schasler, Dr. Max. Hegel. Populäre Gedanken aus seinen Werken. Nebst dem Porträt Hegel's in Stahlstich. Berlin, 1870. O. Löwenstein. 1 Thlr.

Der Herausgeber überrascht den Leser gleich zu Anfang seines Vorwortes mit der ausgedrückten Unschlüssigkeit, ob er es seit einiger Zeit waltende Sitte oder Unsitte nennen soll, „aus den Werken berühmter Schriftsteller, Dichter und Gelehrten Auszüge zu machen und sie unter dem Titel von „Geistesworten" oder „Lichtstrahlen" u. s. f. dem „gebildeten Publikum" in einer eleganten und nicht zu theuren Salonlektüre zu offeriren." Warum soll es zweifelhaft sein, ob bei Andern nicht Unsitte ist, was der Verf. selbst zu thun übernimmt? Sollten solche an das Licht gestellte Schriften, dergleichen es übrigens schon wenigstens seit zwei Jahrhunderten gab, nur nicht so zahlreich wie in der neuesten Zeit, wahrscheinlich doch wohl, weil die neuere Zeit einerseits eine grössere Zahl genialer Köpfe und andererseits ausgebreitetere Empfänglichkeit darbietet, elegant ausgestattet sein und auch zur Salonlektüre dienen, welcher Schaden würde sich denn daran knüpfen? Will der Herausgeber, indem er zu den vorhandenen Schriften der bezeichneten Art eine neue hinzufügt, „nur nicht zu hart" beurtheilt sein, da er für die andern um Gnade bittet? Wie kommt er dazu, die von ihm aus Hegel's Werken zusammengestellten Gedanken „populäre" zu nennen, da Hegel doch nicht Populärphilosoph ist und die bloss veränderte Anordnung der ausgewählten Gedanken deren Charakter nicht verändern kann? Hegel hat allerdings nach Verständlichkeit des Ausdrucks seiner Gedanken gestrebt und hierin partienweise Vorzügliches, ja selbst Ausgezeichnetes geleistet. Aber nicht überall ist es ihm gelungen und nicht gar selten ist es ihm geradezu misslungen. Ohne diese theilweise Schattenseite der Hegel'schen Schriften hätte der schmähsüchtige Schopenhauer zwar noch immer Stoff zu Schmähungen gegen Hegel gefunden, aber so enorm würden sie doch wohl nicht ausgefallen sein. Es ist nicht zu billigen, wenn, wo Unklarheit oder selbst Verworrenheit zu rügen wäre, oder auch Ueberkühnheit der Speculationen, sofort im hohen Tone des von tiefgreifenden Irrthümern strotzenden Schopenhauer von (Kant gegenüber) Talenten niederer Ordnung, ja von Charlatanerie, Windbeutelei und Blödsinn gesprochen wird. Vergl. Die Welt als Vorstellung

von Adolf Fick, S. 4—5. Dass freilich die Verworrenheit des Ausdrucks meistens auf Verworrenheit der Gedanken beruht, wird nicht verkannt werden dürfen.

Die kühnsten Hoffnungen der Schüler Hegel's, erzählt der Herausgeber im Vorwort, seien übertroffen worden in Rücksicht der Erwartung der Theilnahme des Auslandes an der eröffneten Subscription für die Errichtung eines Hegel-Denkmals am hundertjährigen Geburtstag Hegel's den 27. Aug. l. J., dessen Einweihung wegen des deutsch-französischen Krieges verschoben werden musste. Aber die Gewahrung bei dieser Gelegenheit, dass Hegel, den er den grössten Geist der deutschen Nation nennt, dieser Nation entfremdet sei, wird vom Herausgeber als der bittere Tropfen in dem Freudenkelch bezeichnet. Unter den Gegnern Hegel's, die an dieser Entfremdung, die ihm als eine Schmach erscheint, nicht ohne Mitschuld seien, kennzeichnet der Verf. nur drei, den Verfasser des Artikels „Hegel" im Pierer'schen Universallexikon, H. Kurz, den Verfasser der deutschen Literaturgeschichte, und Dr. Lemke, den Verfasser einer populären Aesthetik. Nicht mit Unrecht weist der Verf. die gelind zu sprechen sehr ungenügenden Aeusserungen dieser Schriftsteller über Hegel zurück. Zum Verwundern ist nur, dass er von den bedeutenderen und bedeutendsten Gegnern Hegel's schweigt. Um dem Uebelstand der Vernachlässigung, ja Entfremdung Hegel's zu begegnen, „um das deutsche Volk mit Hegel bekannter zu machen, es zum Bewusstsein der Grösse und Erhabenheit des Geistes eines seiner grössten und erhabensten Söhne zu bringen," lagen nach dem Herausgeber zwei Wege vor. Der eine war die Ausführung eines Gemäldes von der inneren und äusseren Lebensentwickelung des grossen Mannes sammt der Darstellung seiner ganzen Philosophie. Der andere war der Versuch einer Aneinanderreihung selbstständiger Gedanken aus denjenigen seiner Werke, welche schon durch den Stoff, den sie behandeln, Anspruch auf ein lebhafteres Interesse des Publikums erheben durften, wie seine Philosophie der Geschichte, seine Psychologie, seine Aesthetik, seine Religionsphilosophie und seine Naturphilosophie. Den ersten Weg hat Karl Rosenkranz in seiner Schrift: Hegel als deutscher Nationalphilosoph eingeschlagen, nach dem Herausgeber mit vollkommenem Gelingen, nach Andern jedenfalls die übrigen bis jetzt bekannt gewordenen Hegel-Schriften zum Jubiläum erheblich hinter sich zurücklassend. Den zweiten Weg hat der Herausgeber mit der vorliegenden Schrift zu betreten angefangen. Für den Fall wärmerer Theilnahme ist der Herausgeber entschlossen, das Unternehmen fortzuführen und es sollen dann im Anschluss an die Philosophie der

Geschichte — die Religionsphilosophie, die Philosophie der Kunst und die Naturphilosophie folgen.

Angehängt ist dem Vorwort eine ganz kurze Biographie Hegel's. Wenn einmal der eingeschlagene Weg verfolgt werden soll, Hegel der Welt der Gebildeten näher zu bringen, so kann der Art, wie der Verf. seine Aufgabe in dem Vorliegenden anfasste und vollbrachte, volle Anerkennung gezollt werden.

Die Auswahl und Anordnung der mitgetheilten Hegel'schen Gedanken, zum Theil aus der Geschichte der Philosophie, zum grössten Theil aus der Philosophie der Geschichte, lässt kaum etwas zu wünschen übrig. Die allgemeinen Ueberschriften der sieben Abtheilungen, die Einleitung nicht gerechnet, so wie die besonderen jedes Hauptgedankens innerhalb der Abtheilungen sind überall gut gewählt. Der Herausgeber hat seine Schuldigkeit vollkommen gethan. Nur ist die Frage, ob jenen, welche Hegel für den grössten Geist der deutschen Nation, seine Philosophie für die tiefste und reichste, somit, will's Gott, für die wahre halten, die Lösung der Aufgabe nicht wichtiger und näher gelegen erscheinen müsste, vor Allem die Philosophen der deutschen Nation von der Wahrheit ihrer Behauptung zu überzeugen und für Hegel's Philosophie zu gewinnen. Denn könnte dies gelingen und gelänge es, so würde diese Philosophie unfehlbar in die Kreise der nichtgelehrten Gebildeten im weitesten Umfang eindringen und durch ihre Vermittelung auf die gesammte Nation wirken. Um aber die deutschen Philosophen mindestens in ihrer grössten Mehrheit von der Wahrheit der Hegel'schen Philosophie zu überzeugen, wenn es überhaupt möglich wäre, dazu konnte auch der von Rosenkranz eingeschlagene Weg einer Monographie von mässigem Umfang nicht genügen, sondern dazu würde zum Allermindesten erforderlich sein, dass eine Geschichte der Hegel'schen Philosophie und Schule sammt einer umfassenden Kritik sowohl der Fortbildungsversuche der Hegel'schen Philosophie, als auch der wichtigsten und bedeutendsten Widerlegungsversuche derselben unternommen und ausgeführt würde. Nur ein solches umfassendes Werk könnte, wenn es überhaupt möglich wäre, der Philosophie Hegel's in Deutschland wieder zu der verlorenen Vorherrschaft verhelfen, was noch lange keine Alleinherrschaft, die für sie in keinem Falle in Aussicht steht, sein würde. Sollte ein solches Werk in den nächsten Jahren aus dem Kreise der Jünger Hegel's nicht hervortreten, so verschwände ohnehin alle Aussicht, das von den Hegelianern gewünschte Ziel zu erreichen. Der letzte Mohikaner der Hegel'schen Philosophie würde dann über kurz oder lang sicherlich nicht ausbleiben.

Zwar erwartet Referent, auch wenn ein solches Werk, so relativ verdienstlich es sein möchte, erschiene, schliesslich kein anderes Ergebniss als das bezeichnete. Wenn er aber dennoch zu einem solchen auffordert, so geschieht es, weil es vom Standpunkte der Hegelianer aus nicht fehlen dürfte und weil es zur Klärung der Situation erheblich beitragen und die Forschung mächtig anregen könnte. Dem, der es unternehmen wollte, bliebe es unbenommen, sich ein höheres Ziel zu stecken als das vom Referenten für erreichbar gehaltene. Der Prüfung würde Referent sich darum nicht entschlagen.

Hegel ist ein grosser, ja einer der grössten Philosophen. Dazu erhebt ihn der geniale Tiefsinn, der quellende Reichthum an Gedanken, die umfassende Fülle der Kenntnisse, womit er seinen Grundgedanken der weltbeherrschenden Vernunft in einer grossartig angelegten Systematik mit seltener Energie und Ausdauer durchzuführen unternahm. Jenen Grundgedanken, dass die Vernunft die Welt beherrsche, hat Hegel gemein mit den grössten Philosophen: Heraklit, Pythagoras, Anaxagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Albertus M., Thomas von A., Nikolaus Cusanus, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Baader etc. Unter diesen Philosophen hält aber die eine Gruppe die die Welt beherrschende Vernunft wegen ihrer Unendlichkeit zwar ihrem Inhalte nach für lauter Geist (nach J. G. Fichte's Ausdruck), nicht aber auch der Form nach, weil Form nur Endlichem eignen könne. Ihr gilt daher die absolute Vernunft für bewusstlos als über das Bewusstsein erhaben, und darum als nur um so gewisser vernünftig. Der andern Gruppe der genannten Philosophen erscheint der Begriff einer bewusstlosen Vernunft des Absoluten widersprechend und die Behauptung, dass nur Endliches bewusst sein könne, unbegründet. Hegel muss trotz einigem Anschein des Gegentheils und trotz manchen Einreden der ersten Gruppe den genannten Philosophen zugewiesen werden. Allein innerhalb dieser Gruppe zeigt sich wieder eine Trennung und ein Gegensatz, indem Spinoza auf der einen Seite die absolute Vernunft in der Welt für vollkommen verwirklicht, für Alles in ihr seiend, was sie (Gott) sein kann, erklärt, womit er eigentlich alle Geschichte leugnet, da gleichgültige Veränderungen der Erscheinungen nicht Geschichte sein könnten und wären, während Hegel nach Schelling's Vorgang die an sich seiende Vernunft in zeitlicher Entwickelung — geschichtlich — sich zu vollendender Verwirklichung durchbilden lassen will. Begreiflicher Weise musste daher die Philosophie der Geschichte für Hegel von besonderer Bedeutung werden. Ihr hat er denn auch bedeutende Kraft des Geistes zugewendet und sie mit

einer Fülle geistreicher, nicht selten genialer Gedanken ausgestattet. Wenn aber der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung und Auswirkung der absoluten Vernunft zum selbstbewussten Geiste in der Menschheit, dann die Fassung der absoluten Vernunft als des an sich reinen, erst in der Rückkehr aus der entäusserten Natur in der Menschheit selbstbewusst werdenden, zuhöchst im philosophischen Denken sich vollendenden Geistes nicht befriedigen kann, weil ein zeitlicher Entwickeluug bedürftiger Gott nicht Gott sein könnte und weil eine ihrer an und für sich nicht bewusste Vernunft nicht die absolute Vernunft sein könnte, so kann auch die Hegel'sche Philosophie nicht die wahre, nicht die auch nur ihren Principien nach vollendete und vollendende Philosophie sein. Der Gedanke eines sich zeitlich entwickelnden Gottes ist unvollziehbar. Ein wegen seiner vorausgesetzten Wesenseinheit mit der Welt anfangslos sich entwickelnder Gott müsste sich auch endlos fortentwickeln. So würde er, wie er in der Vergangenheit niemals vollkommen gewesen wäre, auch in der Zukunft niemals vollkommen werden und sein. Daher würde auch vollkommene Erkenntniss der Wahrheit, abschliessende Philosophie niemals sein können, und schon nach den eigenen Voraussetzungen hebt sich die Hegel'sche Philosophie als die wenigstens in ihren Principien angeblich vollkommene selber auf. Die Jünger Hegel's sind im Rechte, die Philosophie ihres Lehrers als eine geniale, grossartige und bedeutsame Erscheinung auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zu feiern. Aber sie sollten sich gegen die Einsicht nicht verschliessen, dass über sie hinaus gegangen werden müsste, auch wenn nicht bereits mit nicht unerheblichem Erfolg über sie hinausgegangen worden wäre.

Referent glaubt an diesem Orte der von ihm herausgegebenen Lichtstrahlen aus Baader's Werken: Die Weltalter (Erlangen, Besold 1868), gedenken zu dürfen. Sie bieten mehr als man gewöhnlich von Schriften, die sich als Lichtstrahlen einführen, zu erwarten pflegt. Denn sie geben eine Art Umriss der theoretischen Philosophie Baader's, gleichwie die 2. Auflage der Grundzüge der Societätsphilosophie Baader's (Würzburg, Stuber 1865) solche Umrisse für seine praktische Philosophie darbietet. Die Vergleichung dieser Umrisse mit der vorliegenden Schrift ist allen Forschern zu empfehlen, besonders aber jenen Jüngern Hegel's, die nach einer Erklärung der bekannten Aeusserungen Hegel's über Baader in der Vorrede zu seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften suchen.

8.

Chlebik, Franz. Die Philosophie des Bewussten und die Wahrheit des Unbewussten in den dialektischen Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffes nach Hegel uud C. L. Michelet entworfen. Berlin, 1870. O. Löwenstein.

Die vorliegende Schrift wird sich in den Kreisen der Hegelianer von der Richtung Michelet's einer achtungsvollen Aufnahme zu erfreuen haben. Aber schon das Centrum und der rechte Flügel der Hegel'schen Schule werden Protest gegen die Auslegungen des Verfassers in einer ganzen Reihe von Haupt- und Grundfragen einlegen. Noch weit bedenklicher aber werden diejenigen Philosophen, welche die Hegel'sche Philosophie für einen überwundenen Standpunkt halten, den Kopf schütteln, wenn sie Kenntniss davon nehmen, wie hier die Hegel'sche Philosophie vertheidigt wird, als ob seit Hegel's Tode in der Philosophie nichts Weitergehendes geleistet worden sei. Aber auch die Kritik der Hegel'schen Philosophie, welche von einer nicht geringen Zahl namhafter Philosophen geübt worden ist, wird von dem Verf. gerade so ignorirt, wie sie von der gesammten Hegel'schen Schule wenigstens insofern ignorirt worden ist, als aus ihrer Mitte nicht ein einziges Werk hervorgetreten ist, welches den Versuch gemacht hätte, in umfassender Ausführung die Kritik der Gegner Hegel's zu beleuchten. Entweder, muss man schliessen, ist in der Hegel'schen Schule kein Mann vorhanden, der sich einer solchen Aufgabe gewachsen glaubt, oder auch dieser hat kein sonderliches Vertrauen darauf, mit einer solchen umfassenden Kritik siegreich durchzudringen.

Schon der Titel der Schrift kann nicht die Erwartung erregen, besonderer Klarheit und Bündigkeit in den Begriffsentwickelungen des Verfassers zu begegnen. Es gibt keine gesonderte Philosophie des Bewussten, weil die Erkenntniss des Bewussten nicht isolirt von der des Unbewussten gewonnen werden kann. Ueberdies gehört die philosophische Untersuchung des Bewussten und des Unbewussten in die theoretische Philosophie; die Metaphysik und Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs (welche mit dem Begriffe der praktischen Philosophie sich noch lange nicht decken) haben eine andere Aufgabe, als die Philosophie des Bewussten zu betreiben und die Wahrheit des Unbewussten zu untersuchen, wenn sie auch vielleicht die bezüglichen Ergebnisse der Metaphysik secundär zu verwerthen haben sollten. Nur um sogleich einen Protest (der ungeschickt genug ist) gegen E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten einzulegen,

in eine Schrift über den Freiheits- und Rechtsbegriff die Philosophie des Bewussten und die Wahrheit des Unbewussten hereinzuzerren, kann doch wohl nur ein Missgriff genannt werden, der lediglich aus Unklarheit hervorgegangen sein kann.

In der Schrift selbst finden sich nun alle jene bekannten Voraussetzungen des absoluten Idealismus Hegel's, deren Wahrheit niemals erwiesen worden ist und niemals erwiesen werden kann. Hierher gehört gleich der von dem Verf. angezogene Satz: „Die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit ist das reine Denken seiner selbst." Der Verf. nennt dies das Denken des Denkens. Die absolute Abstraktion von aller Bestimmtheit kann unmöglich weder reines, noch nichtreines Denken und folglich noch weniger Denken des Denkens sein. Ist Gott denkend, so ist er selbstbewusstes Denken, weil ein bewusstloses Denken des Absoluten widersinnig ist. Das absolute Sein, sagt der Verf. weiter, welches schon an sich Denken und Freiheit ist, erweist sich für sich als Denken und Freiheit, indem es „der Härte seiner Allgemeinheit entsagt, und sich für Anderes aufzuopfern weiss." Es gibt aber kein Denken und keine Freiheit an sich, sondern das absolute Denken und die absolute Freiheit ist eo ipso ewig Denken für sich und Freiheit für sich, denn alles Denken ist Denken eines Denkenden und alle Freiheit ist Freiheit eines Freien. Wäre das absolute Sein (nur) Allgemeinheit, so wäre es nur ein Abstraktum, nicht ein wirkliches Wesen und würde als solches die Unendlichkeit des Besonderen und Einzelnen voraussetzen, statt deren schöpferisches Princip zu sein. Was von sich nichts weiss, das weiss sich auch nicht aufzuopfern. Härte und Weichheit haben mit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit nichts zu thun. Gleichwohl fährt der Verf. fort: „Dieses Andere ist seine Grenze, die Endlichkeit. Aber in diesem Andern weiss sich die Unendlichkeit als ihre Grenze, also als sich selbst, — „seine Grenze wissen, heisst" (für das Wissen) „sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die . . . . Natur; sie, der entäusserte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als diese ewige Entäusserung ihres Bestehens" (d. i. ihrer Substanz, welche das Denken ist), „und die Bewegung, die das Subject herstellt." So hat das Denken die Natur, — die Freiheit hat die Nothwendigkeit als Gegensatz und Einerleiheit, und in dieser Negation der Negation, in dieser „Mechanik der Negativität" liegt die Wahrheit der Welt. Die Bewegung dieser Mechanik „hat das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald sich verengert, und vollkommen zufrieden nur mit sich selber spielt." Indem so die Unendlichkeit

als absolute „Individualität die Wirklichkeit des Denkens an sich selbst ist", . . . ist es „der Tag überhaupt", dem das Denken „sich zeigen will". Dieser Tag ist das Bewusstsein, die Freiheit, das Recht, die Sitte, der Geist." Welche Weisheit! Welcher Tiefsinn! Das Andere des Unendlichen, welches nichts als die absolute Abstraktion ist, ist das Endliche und an diesem Endlichen hat das Unendliche seine Grenze und da des Endlichen unendlich viel ist, so müsste es auch unendlich viele Grenzen haben. Ungeachtet die Unendlichkeit als solche nichts weiss, so weiss sie sich doch in diesem Andern als ihre Grenze, also als sich selbst! Diese Undenkbarkeit sollen wir als tiefste Einsicht hinnehmen. Die Entäusserung des Geistes, der kein Geist ist, sondern die Allgemeinheit der Geister, die allgemeine Geistigkeit, früher von Hegel nach Schelling als Abfall der absoluten Idee von sich bezeichnet, jetzt von dem Verfasser als Aufopferung gefasst, soll die Natur sein. Man sieht nicht, wie die Idee es anfängt, sich in die Natur zu verwandeln. Soll indess diese Aufhebung, dieser Abfall, diese Entäusserung, diese Aufopferung eine ewige sein, so müsste auch der Hervorgang des endlichen Geistes aus ihr ewig sein und das würde nur zu einer anfangs-endlosen Veränderung der Idee in ihren endlichen Erscheinungsformen, nicht aber zu einer wahren Entwicklung, zu einer Geschichte der Natur und des Geistes führen. Wenn das Denken und die Natur, die Freiheit und die Nothwendigkeit untrennbar sind, so sind sie es als Einheit im Unterschied, nicht als Gegensatz und Einerleiheit und sie fallen nicht als Unendlichkeit und Endlichkeit auseinander und nur als Indifferenz wieder zusammen, sondern Denken (und Wollen), Geist und Natur sind im Unendlichen selbst eins im Unterschiede und unterschieden in der Einheit, und die Welt ist nicht die Verwirklichung, die Wirklichkeit der absoluten Idee, sondern nachbildliche Schöpfung des in sich vollendeten absoluten Geistes. Die Negativität ist dem göttlichen Geiste selbst immanent, aber als ewig aufgehobene, überwundene und ewig aufgehoben und überwunden werdende. In das göttliche Leben oder seine Offenbarung eine Mechanik hineintragen, heisst im Grunde Alles in Mechanik verwandeln und sozusagen verholzen oder vollends versteinern. Die Vergleichung der angenommenen Bewegung der Mechanik der Negativität mit der Bewegung eines Kreises, welcher frei im Leeren nur mit sich selber spielt, verräth, dass diese ganze Hegel'sche Weltanschauung auf ein zweckloses, gleichgültiges, nichtiges Spiel hinausläuft. Mutatis mutandis gilt hier was Herbart gegen J. J. Wagner erinnert hatte und woran zu erinnern wichtig genug erscheint. Herbart liess sich aber schon 1819 also vernehmen:

„Ewige Einheit, Heraustreten derselben, Ausser-Sich-Sein und Rückkehr in sich selbst, ist eine Reihe von Begriffen ohne Sinn und ohne Würde. Ohne Sinn: weil in reiner, wahrer Einheit gar kein Grund des Heraustretens liegen kann; weil überdiess das Heraus schon ein äusseres Verhältniss erfordert, dergleichen für das angenommene Eine und Einzige gar nicht vorhanden sein könnte; weil endlich der nisus des Heraustretens verräth, dass man sich keine wahre und ruhige Einheit, sondern einen schwellenden Keim, der seine Hülse sprengt, gedacht hatte, ein elastisches Wesen, eingeschlossen in ein Gefäss, das ihm zu eng wird. So etwas ist kein ächtes Eins. — Ohne Würde: weil das Heraustreten ein unnützes Beginnen ist, wenn es nur geschieht der Rückkehr wegen; weil geständiger Weise eben dies Heraustreten der Quell des Bösen, — oder aufrichtig gesagt, geradezu das Böse selbst sein würde . . . . Der Welt gewordene Gott bekommt das Heimweh; nun erst ist es schlimm, dass er sich selbst entfremdet wurde! Nun erst kommt es an den Tag, dass er ursprünglich mit sich selbst uneins war, und diesen Grundfehler kann er durch keine Rückkehr wieder gut machen; den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt!" *) Diese Aeusserung Herbart's gewinnt an Interesse, wenn wir noch folgende überraschende hinzunehmen: „Die Religion ist vor solchen Irrthümern noch sicherer, als die Wissenschaft. Wir haben einmal gelernt, die Weltbildung als freie Wohlthat unseres weisen Schöpfers zu betrachten, und die geringste freie Wohlthat gilt uns mehr, als ein ganzer, in blinder Nothwendigkeit weltgewordener Gott, den wir für nichts anderes halten, als für einen Götzen, wie sie nicht bloss aus den Händen, sondern auch aus den Köpfen der Menschen zu entspringen pflegen. Wir glauben an einen seligen Gott, der nicht sich selbst verwandelte, als er uns in's Dasein rief, nicht seiner selbst erst bewusst wurde, da eine Menschheit den Weg ihrer Entwicklung antrat, nicht ein zeitliches Leben lebt, sondern ein ewiges, und, wie Platon sagt, eine Welt schuf, weil er gut ist. Dieser Glaube wird in der Mitte aller philosophischen Irrthümer und Streitigkeiten immerfort bestehen; denn er ruhet auf seiner inneren Würde, und auch die Wissenschaft, die freilich in den letzten zwanzig Jahren viel gelitten hat, wird sich ja hoffentlich wieder erholen." **) Diese Erklärung hielt die Pantheisten, auch Hegel nicht ab, Gott für das reine Denken zu erklären, welches nicht denkt und seiner Nacht nur entkommt durch Entäusserung in die Natur, welche, wie es scheint,

*) Herbart's Sämmtliche Werke XII, 397.

**) l. c. S. 399.

die Dämmerung des Bewusstseins wäre, und Erhebung aus der Natur zum individuellen Geist, in welchem die Nacht Gottes zum Tag durchbräche, der freilich nur durch Wolken getrübtes Licht, auch in seinen hellsten Momenten, bringen könnte. Das Selbstbewusstsein Gottes in der Menschheit bliebe ewig eine wechselnde Zusammensetzung von helleren und dunkleren Lichtstrahlen, ein nie vollendbares Streben nach absolutem Selbstbewusstsein.

Auf einer solchen pantheistischen Grundlage kann nun eine befriedigende praktische Philosophie nicht aufgebaut werden, weil der Mechanismus der Negativität die Bewegung des Absoluten, Gott als anfangs-endloser Weltprocess alle Freiheit des individuellen Willens vernichtet. Wird auf jener Grundlage eine praktische Philosophie dennoch versucht, wie von Hegel und Michelet namentlich versucht worden ist und von dem Verfasser mindestens in Grundlinien, so kann hier zwar ein Reichthum von Gedanken entfaltet werden, aber nur in bunter Mischung des angeblich Apriorischen mit dem von anderwärts her entnommenen, mehr oder minder zutreffenden oder gesäuberten Aposteriorischen, welche Mischung in einer sonderbaren Verkettung von Widersprüchen, Halbwahrheiten und schiefgestellten Wahrheiten abläuft. Faktisch z. B. leugnen Hegel, Michelet, der Verf. etc. die Freiheit des Willens nicht, also auch nicht die Zurechnungsfähigkeit, nicht die Idee des Guten und des Rechten, aber sie können diese faktischen Einräumungen consequent nicht aus ihren Principien ableiten und verwickeln sich im Versuch in einen Knäuel von Widersprüchen. So behauptet der Verf. (S. 8) in einem Athem, das Bewusstsein als solches hebe sich durch die Wahl des Unvernünftigen nicht auf, — auch bei vollem Bewusstsein würden närrische und schlechte Streiche gemacht, und zugleich, dass der Mensch, indem er sich als die Freiheit wisse, das Vernünftige oder Unvernünftige zu wählen, sich gern auf das Vernünftige beschränke, da er im Vernünftigen allein seine Freiheit finde. — Wäre das letztere der Fall, so würde das erstere nicht stattfinden. Sollte es wahr sein, was der Verf. (S. 8) behauptet, dass die Freiheit bei der Wahl des Unvernünftigen aufgehoben werde, so müsste entweder der Unfreigewordene unfrei bleiben, oder er müsste durch eine befreiende, erlösende geistige Macht die Freiheit der Wahl wieder erhalten, die er dann besser als geschehen anwenden könnte.

In den folgenden dialektischen Erörterungen polemisirt der Verf. hegelisch gegen E. v. Hartmann's Umbildung der Schopenhauer'schen Philosophie, ohne zu bemerken, dass Hegel, Schopenhauer und v. Hartmann insofern in den gleichen Voraussetzungen

irren, als sie alle das endliche Bewusstsein aus der vorausgesetzten Bewusstlosigkeit des Unendlichen entspringen lassen und Gottes Leben ihnen der Weltprocess ist. Wenn E. v. Hartmann keine andere Rettung aus dem Schmerze der Welt, der aus dem vorausgesetzten unfreien, dummen (alogischen) Willen entsprungen sein soll, kennt, als in dem durch rastlose Culturarbeit zu erstrebenden und angeblich erreicht werden könnenden Hinschwinden des Alls, des Existirenden in Nirwana (genau genommen des kurz vor dem dereinstigen Ende des Weltprocesses Existirenden, da dem mit dem Anfang des Weltprocesses in das Dasein Tretenden keine Fortdauer bis zum Ende desselben zugeschrieben wird), so kennt auch Hegel keine Rettung aus dem Widerspruch und Schmerz des Daseins als die Negation des Einzelnen, welche er an dem ins Unendliche fort und fort Entstehenden ins Unendliche hin sich vollziehen lässt, unbeschadet des Spinozistischen Trostes für den jeweilig Lebenden, wenn er Philosoph ist, dass die Erkenntniss der Nothwendigkeit des Widerspruchs, des Schmerzes, des Jammers und Elends, selbst des Bösen den Geist frei mache und zur Einheit, wenn nicht zur Identität, mit Gott erhebe.

Wenn die Dialektik des Uebergangs der Möglichkeit zur Wirklichkeit, die der Verf. in diesem Zusammenhang versucht, wenigstens eine bedingte Verwendbarkeit haben soll, so muss man den Gedanken darin ausgedrückt finden dürfen, dass die absolute Möglichkeit niemals der Wirklichkeit vorausgegangen ist. Wenn aber nach Hegel die Wirklichkeit des absolut Möglichen die Welt sein soll, so wird hiermit die Ewigkeit der Welt gelehrt, die somit nie einen Anfang gehabt haben, folglich auch kein Ende haben könnte. Nicht bloss dass alsdann die Welt ihre eigene Aktualität sein müsste, weil die Möglichkeit der Welt ihre Wirklichkeit nicht erklärt, sonst müsste die Möglichkeit (Potenz) aktuirend sein und wäre nicht bloss Möglichkeit: sondern die Aktualität der Welt müsste auch mit einem Schlage die ganze Unendlichkeit des Möglichen verwirklichen, so dass von einer Entwicklungsgeschichte des Weltalls nicht die Rede sein könnte. Daraus ist zu schliessen, dass die Welt nicht ihre eigene Aktualität sein kann, dass sie nicht vermöge ihrer blossen Möglichkeit da ist, sondern dass sie vielmehr eine einige und einzige überweltliche Aktualität voraussetzt, in welcher ihre Möglichkeit gegründet ist und welche ihre Möglichkeit zur Wirklichkeit überführt. Diese überweltliche ewige Aktualität ist der absolute, unendlich in sich vollendete Geist, der als Einheit des Selbstbewusstseins und des Willens, des Geistes und der ewigen gottförmigen Natur die absolute Persönlichkeit ist, ohne deren Erkenntniss und Anerkennt-

niss weder die Wirklichkeit der Welt, noch eine Entwickelungsgeschichte der Welt, der Natur- und der Geisterwelt, die ohne Anfang und ohne Ziel nicht denkbar ist, weder die Existenz natürlicher, noch jene geistiger, persönlicher Wesen begriffen werden kann. Aller Pantheismus beruht auf dem Irrthum, Gott als das Absolute für die blosse Möglichkeit (Potenz) der Welt und die Welt für die Wirklichkeit Gottes zu halten, wobei doch wieder die Möglichkeit der Welt für die eigentliche Wirklichkeit und die Welt für die blosse Erscheinung jener angeblichen Wirklichkeit gehalten wird. Der Pantheismus sieht sich genöthigt, den menschlichen Geist aus der Thierheit hervorgehen und mit allem Thierischen sich besudeln zu lassen, bis er in verschiedenen Stufen sich relativ darüber erhebt, um auch auf den erreichbar höchsten angelangt wie die Menschen der niedrigsten Stufe sich (in Nirwana) aufzulösen. Diese Auflösung vollzieht sich an allen, auf welchen Stufen sie stehen mögen, auf gleiche Weise mit Nothwendigkeit und kann also auch nicht als ethisches Opfer, welches Freiwilligkeit verlangen würde, angesehen werden. Zwar muss der Pantheist anrathen, sich in das ihm unabänderlich Scheinende willig zu fügen und er liebt es, es als eine ethische Forderung aufzustellen. Allein, wiewohl er damit allerdings Leben und Sterben sich erleichtert, so stählt ihm diese Resignation die ethische Kraft nicht, weil er jener vermeinten Nothwendigkeit der Auflösung doch zuletzt Schranken zuschreiben muss, über die s e i n Gott selber nicht hinauskommen kann und die er einem blinden Verhängniss zuschreiben muss, mag er auch dasselbe mit den schönen Namen der absoluten Vernunft, der unendlichen Idee oder des einigen bewusstlosen Willens zu schmücken suchen. Ganz anders, wenn der Theist sich überzeugen könnte, dass die unendliche Weisheit und Güte Gottes das freiwillige Opfer der Fortdauer verlange. Hier würde die freie Hingabe oder Opferwilligkeit wirklich ethische Bedeutung gewinnen können, weil die ethische von der religiösen nicht zu trennen ist. Allein der Theismus weiset auf eine solche Forderung nicht hin, sondern auf eine göttliche Weltordnung, welche die Fortdauer der geistigen Individuen verlangt. Wenn der Verf. sagt, dass erst das Christenthum den Standpunkt der Totalität der Menschheit gefasst habe, wo alle freien Gliederungen der Gesellschaft mit der Bestimmung der absoluten (?) Individualität und Freiheit jedes Einzelnen eingeschlossen seien, so wäre es eine Verfälschung, wenn dies pantheistisch verstanden würde. Der Ausspruch Faust's

„Solch' ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn!"

ist dem Christenthum ganz entsprechend, aber es begründet noch etwas Erhebliches mehr als dies. Ganz recht sagt der Verf. (S. 36): der Artunterschied des Menschen ist nicht der Unterschied der Menschheit von Allem, was nicht Mensch ist, sondern jedes einzelnen Menschen gegen den anderen im Complexe des Ganzen, d. i. in seinem Freiheitsgebrauche. Allein wenn der Mensch sich als Selbstbewusstsein, als Freiheit weiss, so weiss er sich wohl als ein Nachbild, aber nicht als die Wahrheit der Unendlichkeit, die vor Allem in ihr selbst liegt. Die, wie der Verf. im Sinne Hegel's sagt, auf das Ich beschränkte Unendlichkeit, die sich anfangs-endlos in der zahllosen Reihe auftauchender und verschwindender Iche wiederholt und ausbreitet, kann nicht die Wahrheit der schrankenlosen Unendlichkeit sein und nicht, da sie Einheit ist, aus beschränkten — vollends vergänglichen — Erscheinungsformen zusammengesetzt oder aus ihnen resultirend sein. Der Verf. vergleicht die geistigen Wesen ausdrücklich mit Blasen, die in der Unendlichkeit des ätherischen (Welt-) Geistes aufsteigen. Alles ist ihm Widerspruch. „Der Widerspruch aber ist Gedanke, und Gedanke ist „das Wort das im Anfang war." Dass der Widerspruch nicht ausser dem Gedanker ist (wiewohl der Widerstreit ausser ihm sein kann), beweist nicht, dass der Widerspruch dem Gedanken nothwendig ist. Wäre es aber, so würde er allem Denken nothwendig sein müssen und aus dem Widerspruch wäre nicht mehr herauszukommen. Es wären die Gedanken um so wahrer, je mehr sie sich widersprächen und von einem Rechte, eine Behauptung für unwahr zu erklären, weil sie sich widerspreche, könnte so wenig die Rede sein, dass der Widerspruch sogar zum Kriterium der Wahrheit würde. Diesem horriblen Ergebniss zu entkommen, erklärt Hegel, dass der Widerspruch nur Moment des universalen wie des individuellen Denkprocesses sei, der überwunden werden müsse, um zur Wahrheit zu gelangen. Ein Widerspruch wird aber nicht anders überwunden, als durch Erkenntniss seiner Unwahrheit, woraus sich ergibt, dass der Widerspruch auch nicht Moment der Wahrheit und der Wahrheitserkenntniss sein kann. Hegel müsste nicht sagen: im Anfang war das Wort, sondern: im Anfang war der Widerspruch. Wäre dem also, so wäre er gar nicht mehr zu entfernen und er müsste ebenso in der Mitte und am Ende sein. Alles wäre Widerspruch und bliebe Widerspruch, und die einzige Wahrheit wäre, dass Alles Widerspruch sei, mit andern Worten: das einzige Sichnichtwidersprechende müsste dann sein, dass Alles sich widerspreche. Wenn aber dies Ergebniss, dass Alles sich widerspreche, wahr wäre, so müsste auch die Behauptung, dass nur die Behauptung des Allwiderspruchs sich nicht

widerspreche, sich ebenso widersprechen, und aus dem Widerspruch wäre also absolut nicht herauszukommen.

Verhält es sich also mit der Hegel'schen Dialektik, so kann man sich vorstellen, welche peinliche Arbeit man auf sich nehmen müsste, wollte man den Verf. kritisch durch das Detail seiner Entwicklungen über die Dialektik der Freiheit und des Rechts begleiten. In diesem Gemisch, in dieser Zusammenwebung von Widerspruch und Nichtwiderspruch, von wahren Momenten und irrigen Gedanken, von Speculativem und Empirischem, treten vielfach an die Tiefe streifende Ideen auf, die aber im Hegel'schen Schliff in's Schiefe und Verschrobene verzogen sind und auch das Concreteste in dürre Abstraktionen kleiden. Naturrecht und Vernunftrecht werden durchgegangen, Recht, Pflicht und Sittlichkeit hegelisch beleuchtet und der Betrachtung des Staates eingehende Berücksichtigung gewidmet. Es darf nicht verkannt werden. dass Hegel's philosophisches Staatsrecht einen grossen Reichthum von durch Richtigstellung verwerthbaren Gedanken darbietet, aber es bedarf einer umarbeitenden Erhebung aus seiner pantheistischen Grundlage, die seine besten Intentionen verdirbt; wie denn die von ihm geltend gemachte Persönlichkeit des Menschen und ihre Einordnung in den Staat zu ihrer vollen Wahrheit nur gelangen kann, wenn sie als durch die absolute Persönlichkeit Gottes begründet erkannt wird. Die Leugnung der Persönlichkeit Gottes hebt alle Persönlichkeit im Universum auf, und lässt für den Menschen nur den Namen derselben zurück, indess der Mensch zu einer durch und durch determinirten verschwindenden Erscheinungsform eines angeblich reinen Denkens, einer selbstbewusstlosen Allgemeinheit, die absolute Idee genannt wird, herabsinkt. Gleichwie nach pantheistischer Voraussetzung der einzelne Mensch, im nie völlig zu schlichtenden Streit mit andern Menschen sich abmühend, verschwindende Erscheinung ist, so sind auch die Völker nur im unvermeidlichen Streit, Kampf, Krieg sich begegnende verschwindende Erscheinungsformen des Weltgeistes, deren eines über das andere emporsteigt, um einem folgenden — ihm unterliegend — Platz zu machen, wenigstens in der zeitlichen Vorherrschaft, die sich vielleicht auch einmal zur zeitlichen Weltherrschaft ausbildet, um man weiss nicht welcher weitern Gestaltung, Verfall oder Steigerung, zu weichen. Der absolute Idealismus Hegel's erinnert an den unausweichlichen Untergang der Epikurischen Welten, aus deren Verfall sich immer wieder neue bilden, nur dass Hegel immer höhere Steigerungen, wenn auch nach zeitweisem Verfall, erwartet, was dem Materialisten Epikur ferner lag. Den Gedanken Hegel's findet der

Verfasser dichterisch genial ausgesprochen in jenen berühmten Versen des Göthe'schen Faust:

„In Lebensfluthen, in Thatensturm,
Wall' Ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben, —
So schaff' Ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

Allein in diesem ergreifenden, hinreissenden Erguss, der dem Faust erscheinenden Erdgeist in dem Mund gelegt ist, drückt sich, wie Carriere sagt*), in gehobener Seelenstimmung der ahnungsvolle Drang der Jugend nach Erkenntniss aus (nicht aber die errungene Erkenntniss selber). Faust zwar lässt Göthe zuletzt aus diesem titanischen Jugenddrang sich zur Bedächtigkeit tüchtigen Wirkens in dieser Welt ernüchtern, wobei von hohen Erkenntnissen nicht mehr die Rede ist. Aber wenn auch Göthe nicht daran gedacht haben sollte, so lässt sich doch der Erguss des Erdgeistes, der die Stimmung des Faust spiegelt, unter die Beleuchtung des am Schlusse des Faust tiefsinnig Ausgesprochenen bringen:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniss."

Der Gottheit „lebendiges Kleid" wird daher nicht im irdisch Vergänglichen gesucht werden dürfen, wenn es etwas wie ein lebendiges Kleid der Gottheit gibt.

9.

Prüfung der Würdigung der Baader'schen Philosophie durch K. Rosenkranz in seiner Schrift: Hegel als deutscher Nationalphilosoph.

In dem Vorwort der bezeichneten Schrift über Hegel äussert Rosenkranz unter Anderem: „Man muss die Geschichte der Hegel'schen Schule nicht bloss literaturgeschichtlich, sondern zugleich als Culturgeschichte schreiben. Keine Schule, auch die Sokratische nicht ausgenommen, hat eine solche Fülle origineller Individualitäten her-

*) Faust mit Erläuterungen von M. Carriere I, 172.

vorgebracht und in den Phasen ihrer Entwickelung einen so dramatischen Verlauf mit bald tragischen, bald komischen Ausgängen gehabt. Der Chronologie nach gehören Kant und Fichte, Schelling und Hegel zusammen, der höchsten Intention nach aber Kant und Hegel. Das glaube ich hier bewiesen zu haben. Wenn ich Fichte, Schelling, Herbart, Krause, Baader, Schopenhauer nur als Zwischengestalten zwischen Kant und Hegel betrachte, so will ich sie damit zwar in die richtige Proportion setzen, die ihnen vor dem Richterstuhl einer unparteiischen Kritik zukommt, ich will ihnen aber den Werth nicht rauben, den sie besitzen. Es wäre unwürdig und lächerlich, das Verdienst dieser Männer herabzusetzen, um für Hegel eine künstliche Suprematie herauszupräpariren.*) Ich lebe meiner Ueberzeugung noch, die ich schon vor dreissig Jahren ausgesprochen hatte. Ich werde es weder dem Herbartianer Allihn, noch dem Krausianer von Leonhardi, noch dem Baaderianer Hoffmann verdenken, wenn sie mit mir nichts weniger als übereinstimmen. Mögen sie versuchen, für ihre Meister dasselbe zu thun, was ich für den meinigen versucht habe."

Die Fülle origineller Individualitäten in der Hegel'schen Schule mag zugegeben werden, aber Grössen wie Platon, Aristoteles, Zenon u. s. w. sind bis jetzt in ihr nicht hervorgetreten. Die Verzweigungen und Spaltungen der Sokratischen Schule erklären sich aus dem embryonalen Charakter der Sokratischen Philosophie, die nicht einmal schriftlich, geschweige systematisch den Jüngern überliefert wurde, aus dem durch sie veranlassten oder geförderten Hervorbrechen neuer Probleme und aus anderen äusseren Veranlassungen. Die Spaltungen der Hegel'schen Schule aber sind hervorgetreten trotz dem, dass Hegel seine Lehre in gross angelegter Systematik als absolute Wissenschaft hinterliess, wo man denn hätte erwarten sollen, dass eine dreifache Auslegung der Grundlehre gar nicht möglich sein könne. Nicht das ist das Verwundersame, dass die Jünger Hegel's in verschiedenen Richtungen auseinander gingen, sondern das, dass jede dieser verschiedenen Richtungen in demselben angeblich bewunderungswürdig organisirten System Hegel's sich selbst ausgesprochen finden will, während doch Hegel unmöglich zugleich im Sinne der nachherigen Mitte, der rechten und der linken Seite seiner Schule konnte verstanden werden, und doch nur eine dieser drei Auslegungen die im Wesentlichen richtige sein kann. Vergleichen wir Hegel mit Kant rücksichtlich der Grundideen von Gott,

*) Und doch geschieht dies in derselben Schrift, in welcher diese Worte stehen.

Freiheit und Unsterblichkeit, die Kant so bestimmt festhält, so will das Centrum der Hegel'schen Schule, Rosenkranz, bei Hegel die Behauptung der Persönlichkeit Gottes und der Freiheit, aber die Verneinung der individuellen Unsterblichkeit gefunden haben,*) die linke Seite, z. B. Michelet, findet bei Hegel sowohl die Leugnung der Persönlichkeit Gottes als auch der individuellen Unsterblichkeit, die rechte Seite, z. B. Erdmann, schreibt Hegel die Behauptung der Persönlichkeit Gottes wie der individuellen Unsterblichkeit zu. So verschiedenartige Ausdeutung wäre doch unmöglich, wenn die Veranlassung dazu nicht in den Werken Hegel's selber läge. Ich werde daraus niemals folgern, dass die Systematik in der Philosophie ohne Schaden vernachlässigt werden könne, wohl aber, dass philosophische Erkenntniss nicht schlechtweg an äussere Systematik gebunden sei und dass mitunter ein nicht systematischer Philosoph tiefer, gehaltvoller und sogar weniger missverständlich sein kann als ein systematischer, wie z. B. Leibniz bedeutender war als Wolff, während Beide von dem Vorwurf frei sind, so tiefgehende Missverständnisse veranlasst und verschuldet zu haben, wie der grosse Systematiker Hegel.**)

Hätte Erdmann in seiner Auffassung Hegel's recht, so würde er füglich „der höchsten Intention nach" Kant und Hegel als zusammengehörig bezeichnen dürfen, Rosenkranz dagegen würde das gleiche Recht nicht haben, wenn nach ihm Hegel die individuelle Unsterblichkeit geläugnet haben soll. Schon darum ist es gänzlich verfehlt von ihm, Baader als eine Zwischengestalt zwischen Kant und Hegel behandeln zu wollen.

Vielmehr ist Baader nach Hegel in der Geschichte der Philosophie zu stellen als derjenige Philosoph, welcher die drei Hauptideen Kant's: die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit des Willens und die individuelle Unsterblichkeit, in anderer Begründungsweise wieder hergestellt hat und „der höchsten Intention nach" näher zu Kant steht als Fichte, Schelling und Hegel. Näherte sich aber

*) Nur so kann ich die Aeusserung von Rosenkranz verstehen, wenn er behauptet, es liege im Begriffe des Lebenden zu sterben. Denn eine unendliche Reihe von Lebenscyklen, deren jedem ein Sterben folgen würde, wird er doch wohl nicht annehmen wollen. So lange er die obige Behauptung nicht zurücknimmt, kann ich ihn nur als einen Läugner der Unsterblichkeit ansehen. Vergl. Journal of Speculative Philosophy I, 3, 190, II, 1, 55; Philosophische Monatshefte II, Oct. u. Novemberheft 1868, III, 1, 9, ff.

**) Im Hinblick auf die drei Fractionen der Hegel'schen Schule könnte Mancher auf die Vorstellung kommen, Hegel lehre die Kunst so zu philosophiren, dass man nicht erfahre, woran man mit ihm sei.

Schelling später wieder Kant, so ging ihm Baader doch hierin voraus und war sogar nicht ohne Einfluss auf die Umwendung Schelling's. Wäre jedoch Erdmann's Auffassung Hegel's die richtige, so würde Hegel in Rücksicht jener Ideen nichts vor Baader voraus haben und auch hier wäre Baader der Vorgänger gewesen, wenn er auch die früh gewonnenen Grundgedanken erst in den drei letzten Jahrzehnten seines Lebens in grösserer Ausbreitung in Schriften darlegte, und auch wenn man Erdmann's Deutung der Hegel'schen Lehre gelten lassen könnte, tiefer, klarer und unmissverständlicher als Hegel.*)

Welcher Philosoph einen grossen Philosophen als seinen Meister anerkennt, schwört darum nicht nothwendig auf Dessen Worte, kann sich immer erneute Prüfung offen erhalten und entzieht sich nicht darum der Belehrung durch andere Philosophen. Was Rosenkranz für Hegel versuchte und was ich für Baader unternahm, sind zwei sehr verschiedene Dinge. Er hatte nicht für die Herstellung der Gesammtausgabe der Werke Hegel's zu sorgen. Seine Betheiligung daran war eine geringste. Hätte er sie aber auch zu besorgen gehabt, so wäre es nach Lage der Dinge leichte Arbeit für ihn gewesen. Denn Hegel galt damals für den König der Philosophen und hatte überdiess die Gunst einer mächtigen und zu aller Förderung bereiten Staats-Regierung für sich. Rosenkranz konnte sogleich seine Arbeiten bezüglich Hegel's unter den günstigsten Verhältnissen in Gang setzen und auf eine ausgedehnte Beachtung rechnen. Ich dagegen fand die Werke Baader's in einem Zustande und in einer Zerstreuung, ja Zersplitterung sehr unerfreulicher Art, ihre Wirksamkeit und Geltung schwer beeinträchtigt, ja unterdrückt und zwar von allen Seiten her, vorwiegend aber von Seiten der katholischen Welt, welcher Baader doch angehörte und zwar als eines der grössten Genies, die sie aufweisen konnte. Die grössten Schwierigkeiten konnten mich nicht schrecken. Die Gesammtausgabe der Werke Baader's ward unternommen und mit Gottes und edler Menschen Hülfe zu Stand gebracht. Aber die Ausführung kostete die beste Lebenszeit und brachte nicht die Lage, deren ich bedurfte, um meine Arbeiten für die Baader'sche Philosophie so zu gestalten, wie es die Sache erfordert hätte. Ich habe nicht einmal jetzt die Befriedigung, meine Arbeiten, wie sie die Lage zuliess, in einer vollständigen Sammlung vorlegen zu können. Dennoch waren und sind sie nicht

---

*) Der Erfassung (Conception) des Standpunktes nach geht Baader Schelling und Hegel voran, der Ausführung desselben nach ist er nach Hegel zu stellen und die letztere Rücksicht geht der ersteren vor.

erfolglos und während Rosenkranz durch alle seine zahlreichen und ohne Frage geistreichen Schriften den Verfall der Hegel'schen Philosophie und Schule nicht aufhalten konnte, ist es meinen und meiner Freunde Arbeiten gelungen, die Wirksamkeit und Geltung der Werke Baader's von Jahr zu Jahr zu erhöhen und steigen zu machen. Sollte es mir nicht vergönnt sein, meine Pläne bezüglich der Baader'schen Philosophie auszuführen, so kann ich getrost erwarten, dass ein Anderer kommen werde, der die begonnenen Arbeiten fortsetzen wird. Wem es beschieden wäre, das implicite vorhandene philosophische System Baader's explicite in grossem Style durchzuführen, Der würde der Welt eine folgenreiche Leistung hinterlassen, die Grundlage eines Systems, welches Weltphilosophie zu werden vermöchte. Ich weiss nun sehr wohl, dass auch solche Philosophen diese Hochstellung anfechten, die Baader eine nicht geringe Bedeutung einräumen. Unter diese Philosophen gehört auch Rosenkranz. Wenn meine Hochstellung Baader's durch die Hinweisung auf den Mangel der Systematik widerlegt werden könnte, so wäre sie allerdings nicht aufrecht zu erhalten. Allein ich darf behaupten, dass der Gehalt der Baader'schen Lehren so gross und die innere Zusammenstimmung seiner Ideen so durchgreifend ist, dass jener Mangel um so mehr aufgewogen wird, als den ihm gegenüberstehenden systematischen Gestaltungen der Philosophie meist nicht wenig äusserliches Formwerk, Künstliches und Gezwungenes anhaftet.

Man kann nicht sagen, dass Baader das Systematisiren misslungen sei, sondern er hat sich, sei es durch seine Lebenslage, sei es durch seine Abneigung gegen alle Schulformen, sei es durch einen Mangel an Ausdauer für solche Thätigkeitsweise bedingt gewesen, die Aufgabe des Systematisirens gar nicht gestellt. Rosenkranz selbst räumt ein, dass Baader den Werth echter Systematik und deren Nothwendigkeit zur möglichsten Vollendung der Philosophie durchaus nicht verkannt, aber für deren Leistung sich selbst nicht für berufen erachtet habe. Er wollte nur der Bergmann sein, der die kostbaren Erze aus der Tiefe an das Licht brächte, um die Bearbeitung derselben Andern zu überlassen, der Säemann, der reichen Samen auswürfe, die Pflege der aufsprossenden Saat Anderen anheimstellend. Und was er sein wollte, das war er in ausgezeichnetem Grade und mich dünkt, das ist auch eine Art Grösse, in welcher er einzig dasteht. Leibniz zwar steht ihm als Philosoph hierin am nächsten in einer Grösse, deren völlige Ausmessung noch heute nicht ganz möglich ist, während dies, wie Pfleiderer's wichtiges Werk zeigt, in Rücksicht der Gesammtheit seiner riesig umfassenden Leistungen ohnehin in noch höherem Maasse gilt. Rosenkranz will

mit Bezug auf meine Nachweisung zugeben, dass Baader ein selbstständiger Geist gewesen, ja dass Schelling von ihm gar manchen Einfluss erfahren habe. Allein diese Einräumung ist für mich nicht zufriedenstellend. Einfluss hat auch Schelling auf Baader gehabt, der grosse Unterschied dieser wechselseitigen Einflüsse ist aber darin gelegen, dass Schelling nicht vermocht hat, Baader seinem Pantheismus (seinem diesem vorausgegangenen Atheismus ohnehin nicht) zu gewinnen, dass wohl aber Baader von erheblichem Einfluss darauf gewesen ist, dass Schelling über seinen Voll-Pantheismus hinausging und sich zur Anerkennung der Persönlichkeit Gottes und der individuellen Unsterblichkeit wie der dereinstigen Weltvollendung erhob.*) Ein gewaltiger Umschwung eines Philosophen, der von Vielen für den genialsten der Neuzeit gehalten wird, auch von Solchen, welche einräumen müssen, dass er manche Tiefen Baader's nicht erreicht habe. Dieser Umschwung Schelling's hat bisher unter Hemmungen mehr im Stillen und ohne Aufsehen gewirkt, wird sich aber in der Zukunft trotz erheblich verfehlter Partieen seiner späteren Philosophie, noch viel folgenreicher erweisen. Wer kann mir es verargen, wenn ich darauf das grösste Gewicht lege und in Baader den tiefsinnigen energischen Geist erblicke, von dem hauptsächlich der Umschwung der deutschen Philosophie vom Pantheismus zu dem tiefer gefassten Theismus ausgegangen ist? Ob Schelling's Umschwung zum völlig befriedigenden Ziele geführt hat, ist eine andere Frage, die anderwärts zur Sprache kommen wird. R. bemerkt, dass Hegel die Tiefe der Baader'schen Erkenntniss anerkannt, und hauptsächlich nur die Form seiner Entwickelungen als den strengen Forderungen der Wissenschaft nicht entsprechend getadelt habe. Er übergeht aber das Wichtigste, nämlich die Erklärung Hegel's: „Ueber das Meiste dessen oder leicht Alles, was er (Baader) bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht!“ **) Diese Aeusserung Hegel's beweist, dass er in Baader

*) Erdmann unterscheidet mit Recht drei Phasen der Schelling'schen Philosophie: Atheismus, Pantheismus, Monotheismus, eigentlich Persönlichkeitspantheismus. Siehe Erdmann's Broschüre: über Schelling, namentlich seine negative Philosophie, S. 6—12. Man möchte beinahe Schelling einen umgekehrten Diderot nennen und darin liegt nichts weniger als eine Herabsetzung. Wenn Rosenkranz Diderot ein zweibändiges geistreiches Werk gewidmet hat, so kann ich nicht umhin zu bemerken, dass Saint-Martin ein würdigerer Gegenstand seiner Forschung gewesen wäre. Wenigstens hätte R. in einer Darstellung Saint-Martin's ein Gegenstück an das Licht stellen sollen. Welche Vorschule für das tiefere Verständniss Baader's hätte ihm solche Leistung werden können!

**) Hegel's Werke VI. XXVI.

einen ebenbürtigen Geist und in Dessen Philosophie eine inhaltlich im Wesentlichen mit der seinen einstimmige zu erblicken glaubte. Wenn etwas mich in der Auffassung des Hegelianismus als eines idealistischen Pantheismus wankend zu machen vermöchte, so wäre es diese Aeusserung, welche Hegel doch nicht ganz unbedacht gemacht haben kann. Aber sie wäre im bemerkten Falle verständlicher, wenn man die Auffassung Erdmann's, als wenn man jene Rosenkranz's gelten liesse. Was mir die Zustimmung zu der Deutung der Hegel'schen Philosophie im Sinne von Rosenkranz (und Erdmann) verwehrt hat, habe ich in dem Artikel der Zeitschrift: Philosophische Monatshefte (III. 1, 2, 3), „Hegel, Rosenkranz und Baader," dargelegt. Aber ich fand in der Schrift: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph", von R. keine Rücksicht darauf genommen und auch sonst hat sich kein Hegelianer meines Wissens darüber geäussert. Ich sehe nicht, wie man meine Darlegung würde widerlegen können. Gleichwohl würde ich mich nicht im Geringsten weigern, einen etwaigen Widerlegungsversuch der genauesten Prüfung zu unterziehen. Denn wenn Hegel gegen meine Anschuldigungen wirklich gerechtfertigt werden könnte, was ich freilich nicht für möglich halte, so wäre seine Verdrängung ein wahres Nationalunglück. Was J. Böhme betrifft, so lässt R. die romantische Schule ihn überschätzt haben. Richtiger würde er gesagt haben, dass sie ihn gar nicht verstanden hat, weder Novalis, noch L. Tieck, noch Friedrich Schlegel.*) Nicht einmal Schelling, Hegel, L. Feuerbach,

*) Das Religiöse und Poetische Böhme's zog sie an und begeisterte sie, dagegen blieb ihnen das Speculative in ihm fast durchaus fremd und nur Fr. Schlegel zeigte späterhin einiges Verständniss. Fortlage lässt in seinem übrigens sehr interessanten Vortrag: „Ueber Novalis und die Romantik (Sechs Philos. Vorträge S. 76), mit Andern auch Baader unter den von Novalis' Romantik Ergriffenen figuriren, während er vielmehr auf den (jüngeren) Novalis gewirkt hatte und im Uebrigen die Romantik weder mitmachte, noch liebte, ohne darum ihre Lichtseite zu verkennen. Als sich L. Tieck Baader näherte, fand er ihn viel zu wenig romantisch, um bei ihm auszuharren und ein späterer Ausfall Tieck's gegen Baader in einem Briefe an Solger war sicher nichts Anderes als Nachhall des Unmuths über den Versuch Baader's, ihn über die Romantik hinaus zu einer substantielleren und gehaltvolleren Poesie hinzulenken. Wäre der geniale Novalis zu reiferen Jahren und reiferer Geistesentfaltung gelangt, so würde er wahrscheinlich der begeistertste Anhänger Baader's geworden sein. F. Schlegel war auf dem besten Wege dazu und drang nur darum nicht völlig in ihn ein, weil seine Bekehrung (Conversion) ihn einem wenn auch gemässigten Ultramontanismus in die Arme geführt hatte. Auch darin irrt Fortlage, dass er (a. a. O. 110) Baader unter die Lobpreiser und Vertheidiger Roms rechnet, zu denen er nie gehört hat, auch nicht vor der Zeit seiner antipapistischen Schriften.

Baur und Andern ist ein wahres und volles Verständniss einzuräumen. Nur Baader hat dieses wahre Verständniss erschlossen, aber nur Wenige haben es sich aus ihm angeeignet. Seine genialen Darlegungen sind bis heute grösstentheils unbeachtet geblieben, obgleich sie der Schlüssel sind sowohl zur Erkenntniss der wahren Bedeutung Böhme's als auch nach einer Seite hin jener Baader's selber. Dass, wie R. will, von einem ihm eigenthümlichen Systeme nicht die Rede sein könne, insoferne Baader selber als den Hauptzweck seines Philosophirens die Erneuerung Böhme's angebe, ist zu bestreiten, weil Baader sich auf Böhme nicht mehr gründet, als z. B. Hegel auf Schelling, Fichte auf Kant, Leibniz auf J. Bruno und Nikolaus von Cusa u. s. w., weil er Böhme's Lehre erst zu wissenschaftlichem Verständniss erhoben hat, weil er J. Böhme in wichtigen Punkten überschreitet, z. B. in der Eschatologie, und endlich weil ihm Böhme für die praktische Philosophie, insbesondere für die philosophische Rechts- und Staatslehre, nur sehr Weniges bieten konnte. Ueberdies hat Baader die Hauptideen der Philosophen des gesammten christlichen Zeitalters vor Böhme und Vieler nach ihm neuerdings hervorgezogen und in sich versammelt, weshalb er es sich auch ausdrücklich verbat, unter die Böhmisten gezählt zu werden, so hoch er auch den grossen Theosophen stellte. Es kann auch nicht eingeräumt werden, dass der Katholik Baader durch seine Hochstellung und Benützung Böhme's, des Protestanten, in einen geheimen Zwiespalt gerathen sei. Vielmehr zeigte J. Böhme grosse Sympathie zu den Anschauungen des Katholicismus, soweit sie vom Papismus zu unterscheiden sind, und es wird nicht nachgewiesen werden können, dass Baader irgend eine specifisch protestantische Lehre von ihm aufgenommen habe. Ohne hier untersuchen zu wollen, ob Baader mit jedem Worte der folgenden Erklärungen im Rechte ist, kann doch seine Stellung zu Böhme in Rücksicht der confessionellen und kirchlichen Fragen aus ihnen erkannt werden, weshalb ich mir erlaube, sie hier anzuführen.

„Jacob Böhme lebte vor 200 Jahren als Schuster in Görlitz, zu einer Zeit, wo noch der Parteienkampf der Confessionen heftig wüthete. Er war selbst Lutheraner und erlaubte sich in seinen Schriften Invectiven gegen die Kirche, was ihm ihre Missbilligung mit Recht zuzog. Dennoch liegen in seinen Schriften die Principien, welche den Menschen von jener Bornirtheit in die Confession frei machen können. Trotz seiner Bornirtheit in die Confession hat doch kein Schriftsteller den Irrthum von dem Glauben ohne Werke und jenen der Prädestinationslehre gründlicher widerlegt als eben

Jacob Böhme u. s. w." *) Und dann: „Seit Leibniz haben alle deutschen Philosophen mit Ausnahme von Kant, . . . von J. Böhme das Eine oder das Andere entnommen, theils ohne ihn zu nennen, theils vornehm gegen ihn thuend; aber im eigentlichen Sinne hat ihn, meines Wissens, keiner ganz verstanden. Eine vieljährige und vertraute Bekanntschaft mit dem Philosophus teutonicus hat mir indessen die Ueberzeugung verschafft, dass man schlechterdings die Theologumena und Philosopheme dieses Forschers genau kennen und prüfen muss, um der wirklich in's Stocken gerathenen Theologie und Philosophie unserer Zeit eine lebendigere Bewegung zu verschaffen. Nicht etwa, dass man darum ein Schüler dieses grossen Denkers, im engen Sinne dieses Wortes, würde, oder ein Böhmist, denn J. Böhme stiftete keine Schule und wollte keine stiften. Auch macht es schon der unbestimmte Sprachgebrauch dieses Schriftstellers unmöglich, dass eine solche Schule nach ihm sich gebildet haben könnte. Ebensowenig war J. Böhme ein Sectirer oder ein Separatist, und wenn er gleich nach dem Geschmacke seines Jahrhunderts und von dem bornirten Standpunkt seiner eigenen Confession aus es an Invectiven gegen die Kirche nicht ermangeln lässt, so macht er doch dem Protestantismus wie dem Calvinismus gelegentlich noch viel tiefere Vorwürfe, und Alles, was in seinen Schriften in Bezug auf kirchliche Verfassung vorkommt, hat keinen wesentlichen Zusammenhang mit seiner eigentlichen Doctrin. **)

Es ist daher eine ganz schiefe Vorstellung, wenn R. meint, zur Beschwichtigung eines geheimen Zwiespaltes, der aus seinem Verhältniss zu Böhme erwachsen sei, hole Baader aus den Kirchenvätern, Scholastikern, Mystikern, aus St. Martin, aus Dichtern sich Hülfe. Vielmehr nach dem Schriftwort: „es ist Alles euer," nimmt er von überall her Wahrheiten auf, wo er sie findet, nicht ohne fast ausnahmslos seine Quelle zu nennen, nicht selten mehr Licht gebend als empfangend. Dabei verhält er sich gleich unbefangen, er mag einen katholischen oder protestantischen, einen mystischen oder scholastischen, einen offenbarungsgläubigen oder rationalistischen, einen

*) Siehe Werke Baader's XIII, 59. Vergleiche Aehnlichlautendes VII, 77.

**) S. Werke Baader's XIII, 162—163. Vergl. Kernhafter Auszug aus den Schriften J. Böhm's (von Nicolaus Tscheer 1718) XI. und XII. Kap. von der heilig. allgemeinen christlichen Kirche P. 1371—1428. Wenige wissen, dass der Begriff der allgemeinen christlichen Kirche in freierem Geiste gar nicht aufgefasst werden kann, als von J. Böhme geschehen ist. Selbst Baader hebt dies nicht genügend hervor und verdunkelt es sogar einigermaassen durch seinen Vorwurf der Beschränktheit seiner angeblich confessionellen Stellung.

spiritualistischen oder materialistischen Schriftsteller studiren, und was vielleicht das Grösste ist, er bleibt bei aller Berücksichtigung einer Unzahl von Forschern sich überall selbst gleich und treu. Seine Benützung so vieler verschiedenartiger Denker wird nicht Eklekticismus, sondern er nimmt nur seinem früh errungenen Standpunkt Assimilirbares auf und gibt Allem das Gepräge seines kräftigen Geistes. Bei dem Meisten dieser Art empfängt man, wenn man alle seine Schriften kennt, den Eindruck, dass er alles Entlehnte eben so gut aus sich selbst hätte schöpfen können. Dabei war er so reich an Gedanken und Kenntnissen, dass er im persönlichen Umgang einer unerschöpflich sprudelnden Quelle glich, was auch R. damit berührt, dass er bemerkt, er habe in der Lebendigkeit und Leichtigkeit geistreicher Conversation Diderot geglichen. Niemand hat von Baader's Lebendigkeit eine so treffende und anschauliche Schilderung gegeben als Atterbom in seinen Aufzeichnungen. (Vergl. „Europa", Jahrgang 1869.) Mitunter führt er jüngere Schriftsteller an, welche die bezüglichen Gedanken seinen Schriften entnommen hatten. „Mein Zunder fängt leicht," äussert er in jungen Jahren, vergisst aber nicht daran zu erinnern, dass man selbst in den Stein das Feuer nicht hinein, sondern nur heraus schlagen könne.*) Eine ruhige Ausarbeitung zur folgerichtigen Durchführung einer Wissenschaft ist allerdings nicht seine Sache, aber, er umfasst gleichwohl die Principien aller philosophischen Wissenschaften und die Folgerichtigkeit in aller Diffusion seiner Schriften ist in hohem Grade seine Sache. Ohne diese ausgezeichnete Folgerichtigkeit würde von einer einheitlichen Weltanschauung seiner Schriften nicht die Rede sein können. Dass sie vorhanden ist, erhebt ihn zur Ebenbürtigkeit mit unseren grossen Systemschöpfern, hinter denen er rücksichtlich der formellen Anforderungen ebensosehr zurückbleibt, als er sie an Tiefe des Geistes und der Erkenntniss übertrifft. Es ist nicht unrichtig, dass er im Innern seines Denkens dialektisch sei und auch an Hegel's Begriffsgestaltung ein lebhaftes Interesse genommen habe; aber bei aller Hochstellung Hegel's, ganz besonders als des grössten neuzeitlichen Kritikers der vorhegel'schen philosophischen Systeme der Deutschen, deren Selbstverbrennungsprocess er angefacht habe, erinnert er warnend daran, dass das Hegel'sche Schwert zweischneidiger Dialektik zwar den Gegner, aber auch oft zugleich sich selbst verwunde. Seine Dialektik fällt daher nicht in die Fehler der Hegel'schen, sondern erweist sich verwandter

*) Siehe Werke Baader's XIII, 163.

der Sokratisch-Platonischen. Für besonders stark hält R. eine Anklage gegen Baader, die er in den Worten ausspricht: „Er verhüllt aber die Dialektik gewöhnlich unter zwei concreten Formen, nämlich den Ernährungs- (Nutritions-) und den Zeugungs- (Generations-) Process. Er spricht von der physischen, intellectuellen, ethischen und religiösen Zeugung und Ernährung und gelangt damit nicht selten theils zu einem recht crassen Materialismus, wie in der Lehre von der Transsubstantiation unseres Leibes durch den Genuss der Hostie, theils zu einer recht leeren phantastischen, bodenlosen Transscendenz einer Geisterwelt, die zwischen uns und Gott als Agent und Guide die Sustentation unterhalten soll." Baader strebt nirgends zu verhüllen, sondern zu enthüllen. Geheimnisse Gottes und der Welt sind ihm unleugbar vorhanden, sonst müssten wir schon Alles wissen und Philosophie wäre gar kein Bedürfniss, wie schon Platon mit andern Worten sagt. Der echte Philosoph geht daher überall auf Enthüllung der Geheimnisse Gottes und der Welt aus und schreitet damit soweit vor, als es der menschlichen Natur überhaupt und seiner individuellen im zeitlichen Leben möglich ist. Ohne allseitige Berücksichtigung der Erfahrung würde er mit der apriorischen Speculation nicht allzuweit gelangen.

Wie man von einer physischen Zeugung und Ernährung sprechen kann und muss, so gibt es auch eine intellectuelle, ethische und religiöse. Jede derselben hat ihre eigenthümlichen Gesetze, aber ein gemeinsames Gesetz liegt ihnen zu Grunde und daher spiegeln sich die Gesetze der verschiedenen Regionen gegenseitig, und die Erkenntniss der Gesetze der einen Region kann auf die Erkenntniss der Gesetze der andern Regionen leiten. Der Unterschied des Geistes und der Natur, des Intellectuellen, des Ethischen und des Religiösen so wie jener der immateriellen und der materiellen Natur wird dadurch nicht aufgehoben, sondern nur die höhere Einheit des sie alle in unterschiedenen Weisen durchwaltenden Gesetzes festgehalten. Wie alle bedingten Wesenheiten, geistige und natürliche, in der unbedingten Wesenheit Gottes, des absoluten nicht naturlosen, sondern naturfreien Geistes gründen, so gründen alle Gesetze der bedingten Wesenheiten in dem Einen Urgesetze des absoluten Geistes, der dessen Gründer und Herr ist. Hegel ringt im Grunde nach der gleichen Tiefe der Einsicht und würde sie auch vielleicht erreicht haben, wenn ihm die unendliche Fülle des Lebens Gottes nicht allzusehr in dem Metaphysisch-Logischen vertrocknet wäre. Wenn R. die Transsubstantiationslehre Baader's (wobei nicht von unserm materiellen Leibe, sondern von dem verklärten Leibe Christi und dem Keime des zu entwickelnden verklärten Leibes in uns die Rede

ist) einen recht crassen Materialismus nennt, so muss er hier Materialismus in einem ganz besondern uneigentlichen Sinne nehmen, weil es die ärgste Unkunde bezeichnen würde, in den Grundlagen oder Principien Baader's Materialismus finden zu wollen. Baader selbst statuirt einen uneigentlichen Materialismus, dessen er Theisten und Pantheisten, z. B. A. Günther und Hegel, beschuldigt, inwiefern sie die immaterielle (verklärte) und doch physische Leiblichkeit (des vollendeten menschlichen Geistes) leugnen und also die irdische materielle Leiblichkeit für die allein mögliche ausgeben. R. als Hegelianer trifft dieselbe Anklage, obgleich er dem eigentlichen Materialismus so wenig wie Hegel huldigt. Da R. mit Hegel den Unterschied der immateriellen von der materiellen Leiblichkeit des Menschen, den Unterschied der immateriellen Natur überhaupt von der materiellen gar nicht kennt, da er nicht anders verstanden werden kann, als dass er Hegeln die individuelle Unsterblichkeit leugnen lässt und sie selber leugnet, so kann er von den Tiefen Baader's nur wenig verstehen und insbesondere gar nichts von seiner philosophischen Auffassung und Erläuterung der Transsubstantiation in der Eucharistie. Das Verständniss derselben setzt die Einsicht von der individuellen Unsterblichkeit so wie jene der Möglichkeit einer immateriellen (verklärten) Leiblichkeit im Unterschiede der materiellen irdischen voraus. Wer weder jene, noch diesen kennt, dem müssen Baader's Lehren von der Eucharistie wie spanische Dörfer erscheinen und er kann von seinem einseitigen Idealismus oder Spiritualismus aus in dem erhabenen Spiritual-Realismus Baader's nur eine Art Materialismus erblicken. Es ist überaus seltsam, denjenigen Philosophen, der in der materiellen Natur nur eine Verlarvung und Verschlackung der ursprünglichen immateriellen nachgewiesen hat und der die Möglichkeit der Umwandlung, Wiedererhebung und Verklärung der materiellen Natur wissenschaftlich begründet hat, des Materialismus beschuldigt zu erblicken. In Wahrheit widersetzt sich Baader mit Recht nur wie allem und jedem Materialismus, so zugleich jedem einseitigen Idealismus und Spiritualismus, und wie ihm Gott der nicht naturlose, sondern naturfreie absolute Geist ist, so ist ihm auch der geschaffene in seine Vollendung eingegangene Geist nicht der natur- und leiblose, sondern der natur- und leibfreie, gleichwie ihm das Universum in seiner dereinstigen Vollendung der Inbegriff des Geister- und des verklärten Natur-Alls ist. Christus nach seiner Auferstehung ist zu seiner verklärten, immateriellen Leiblichkeit erhoben und seine unsichtbare Gegenwart in seiner Kirche und in den Gläubigen ist und vollzieht sich als eine geistleibliche (nicht unbedingt an die kirchliche Vermittelung gebunden):

auch die letztere ist immaterieller Art und die Einverleibung der Glieder seines Gottesreichs eine geistleibliche. Von diesen Gesichtspunkten aus muss man Baader's Lehren über die Eucharistie studiren und man wird sie bei ernstlichem Nachdenken tiefsinniger finden als Alles, was sonst darüber gelehrt worden ist.*) Man vergleiche besonders seine Schrift über das heil. Abendmahl, die Recension der Döllinger'schen Schrift über die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, seine Aufsätze: „Etwas zum Nachdenken“ u. s. w. und „Ueber eine Aeusserung Hegel's über die Eucharistie.“

In seinem Unglauben an die individuelle Unsterblichkeit geht R. so weit, denjenigen Theismus, der die individuelle Unsterblichkeit lehrt und weil er sie lehrt, als den Glauben an die sentimentale Fratze zu bezeichnen, welche der Eudämonismus Gott zu nennen die Unverschämtheit habe.**) Er glaubt zugleich sagen zu dürfen, der Widerspruch, in welchem der egoistische Theismus mit der täglichen Erfahrung stehe, sei so gross, dass aus ihm eben alle die offeneren oder versteckteren atheistischen Tendenzen unseres Zeitalters entsprängen. R. hat hier vor Allem nicht erwogen, dass er bei Festhaltung dieser Ansicht folgerichtig Sokrates und Platon, Leibniz, Kant und selbst Fichte wie Schelling und Krause des Egoismus und Eudämonismus beschuldigen müsste. Mit welchen Gründen will er darthun, dass, um nicht vom alten Testament und den Aposteln Christi zu sprechen, Christus selbst die individuelle Unsterblichkeit nicht gelehrt oder sie vollends gar geläugnet habe? Wenn er dies nicht beweisen kann, wie es denn unmöglich ist, so wäre nach seiner Voraussetzung Christus nicht der Gottmensch, nicht der vollkommene Mensch, sondern ein Selbstsüchtiger (Egoist) und also Sünder wie die andern Menschen gewesen. Aber davon abgesehen, und die Frage der Unsterblichkeit, rein philosophisch untersucht, müsste der Glaube an sie oder die philosophische Ueber-

*) Der papistischen Entstellung dieser Lehre bleibt Baader fern.

**) „Hegel als deutscher Nationalphilosoph von Rosenkranz“ S. XII, XIII. Ausdrücklich spricht R. zwar hier nicht von der Sterblichkeit des Menschen, aber er muss sie doch wohl im Sinne haben nach seinem Ausfall gegen den vermeintlichen egoistischen Theismus. Wie weit steht hier R. mit Hegel von Kant ab, wenn der Letztere nach Fortlage's richtiger Auffassung in dem Glauben an eine gerechte Vergeltung und eine höhere Ordnung der Dinge beides eingeschlossen sein lässt, den Glauben an die Fortdauer des Subjects, welchem vergolten wird, und den Glauben an eine Allwissenheit, Allgerechtigkeit und Allmacht, welche vergelten kann und will. Siehe: „Ueber die Kantische Philosophie“ in Fortlage's: „Sechs philosophische Vorträge,“ S. 19. Könnte R. mit gutem Grunde sich gegen den Vorwurf der Unsterblichkeitleugnung verwahren, so wäre es hohe Zeit, damit klar und bestimmt hervorzutreten.

zeugung von ihr nothwendig irrig sein, weil vielleicht Manche oder Viele aus Selbstsucht sie glauben oder annehmen? Könnte die Unsterblichkeit nicht wahr sein, obgleich sie von Wenigen oder Vielen gar nicht gewünscht würde? Sollte die Frage um die Unsterblichkeit nicht aus Vernunft- und Erfahrungsgründen unabhängig von subjectiven Wünschen beantwortet und gelöst werden können? Ist Gott der unbedingte persönliche Geist, wie R. zugibt, warum sollte er sich nicht in einem Reiche unvergänglicher Geister offenbaren, ist er die Allmacht, warum sollte er es nicht können, ist er die unendliche Liebe, warum sollte er es nicht wollen? Wie könnte der unbedingte Geist gebunden sein, sich ewig nur in vergänglichen Wesen zu offenbaren und wie wäre es vergänglichen Wesen zuzutrauen, den Unvergänglichen zu erkennen, und in die Tiefen der Gottheit zu schauen? Sollte man nicht vielmehr berechtigt sein anzunehmen, dass aller Unsterblichkeitleugnung ein unüberwundener Rest von Naturalismus zu Grund liegen müsse, da die Unsterblichkeitleugnung sehr gut zum Naturalismus, aber sehr schlecht zum Theismus stimmt? Denn der Theismus lehrt nothwendig die unendliche Liebe Gottes und aus ihr lässt sich eher die Unvergänglichkeit aller Wesen, als die Vergänglichkeit der geistigen folgern.*) Der Wunsch des irdisch-lebenden Menschen nach Befreiung von den Leiden und der Noth dieses Lebens und seiner Eitelkeit, die Sehnsucht desselben nach dem Himmelreich, nach der Vollendung seines Seins, welche mit dem Mitleid und dem Mitgefühl, mit den Leiden der Natur, die in der Thierwelt gipfeln, verbunden sind, mit R. als Sentimentalismus, Eudämonismus, Selbstsucht ausdeuten, heisst der Vernunft in's Angesicht schlagen und zugleich mit Christi Geist und Wort sich in Widerspruch setzen. Das Erstere, weil die Vernunft auf Vollkommenheit dringt, das Zweite, weil uns Christus nach dem Himmelreich trachten und beten lehrt: „Herr erlöse uns von allem Uebel.“ Er sagt nicht, dass wir das Uebel nicht mit Geduld und Ergebung tragen sollen, nicht, dass es nicht zu unserem Besten über uns verhängt sei, nicht, dass es uns nicht vor Erschlaffung bewahren soll und nicht, dass wir es nicht durch unser Thun und Lassen uns zum Segen umwandeln können. Vielmehr ist dies Alles in seiner Lehre eingeschlossen. Aber er sagt uns auch das Warum, den Zweck und zeigt uns das Ziel, zu dem das Alles hinführen soll und von dem sein Apostel Paulus in seinem Sinne sagt, dass alle Leiden der Zeit nichts seien gegen die Herrlichkeit, welche an den Kindern Gottes werde offenbar werden. Wenn Einer unter den

*) Nach der Weisheit Salomonis ist Alles geschaffen, dass es im Wesen sein sollte.

Philosophen diese tiefen Lehren tiefsinnigst gewürdigt hat, so ist es Baader und seine Lehre kennt sowohl die Lehren der Demuth, der Ergebung, der standhaften Erduldung als die Lehren der Thatkraft, der sittlichen Tapferkeit und des Heldensinnes. Wie dürftig ist die Kenntniss seiner Lehre, wenn man nicht einmal die ersten Elemente seiner Ethik kennt!

Wer wie R. den Unsterblichkeitglauben und die Unsterblichkeitlehre aus dem Egoismus, der Selbstsucht, also sündhafter Gesinnung abzuleiten unternimmt, wer wie er mit Hegel keine andern geistigen Wesen als die nach ihm vergänglichen Erdenmenschen im ganzen Universum kennt,*) wie sollte der in der B.'schen Behauptung des Vorhandenseins einer Geisterwelt ausser der Menschheit auf Erden etwas Anderes als eine leere, phantastische, bodenlose Transscendenz zu erblicken vermögen? Ihn trifft daher der Vorwurf Baader's, jener lächerlichen rationalistischen Geisterfurcht und jener Zwingherrschaft des rationalistischen Obscurantismus verfallen zu sein, welche lange genug zur Schmach und zum Schaden der Naturkunde das freie experimentelle Forschen in den bisher verpönt gebliebenen Erscheinungen und Ereignissen gefesselt und niedergehalten haben,**) namentlich das Wesen der Ekstase in ihren himmel- und höllenweit abstehenden Verschiedenheiten unberücksichtigt zu lassen und, anstatt sich mit der Versetztheit und Entrücktheit des menschlichen Gemüthes und Geistes in die nicht intelligente Natur und in die Uebernatur abzugeben, sich lediglich an jene in die Unnatur oder Unternatur als an die ursprüngliche (primitive) des Menschen zu halten. In diesem Zusammenhang wird R. ausdrücklich von Baader beschuldigt, in dem Irrthum befangen zu sein, die Unnatur einiger verwilderter Völker und ihre bestialisch-diabolische Begeisterung, d. h. die Unnaturreligionen für die reinen und unschuldigen Naturreligionen derselben zu nehmen.***) Um mit Hegel und R. die

*) Um anders verstanden zu werden, müsste er ganz anders, als er that, sich ausgedrückt haben.

**) S. Werke Baader's IV, 305. Vergleiche: „Die Urgeschichte der Erde und des Menschen. Von P. Zöckler" Seite 11—14. „Der Mensch selbst, das Kind und zugleich der Beherrscher der Erde, mag so absolut einzigartig und ohne Gleichen in Gottes unendlicher Schöpfung dastehen, wie seine planetarische Wohnstätte u. s. w., die Existenz näherer oder entfernterer Verwandten seines Wesens auf irgend welchen andern Weltkörpern bleibt darum doch unbestreitbar u. s. w. Man sieht, dass hier Zöckler, vielleicht unbewusst, eine Brücke zwischen Krause, Weisse, Flammarion und Saint-Martin und Baader zu schlagen versucht, was jedenfalls tiefer geht, als Hegel's Beschränktheit.

***) Ebend. IV, 321—322. Vergleiche: Zöckler a. a. O. S. 100 ff., 116 ff.; Zollmann („Bibel und Natur") S. 188 ff.

Geisterwelt auf die nach ihnen intelligenten Eintagsfliegen der Menschheit auf Erden einzuschränken, muss man in der That verblendet genug sein, die geschöpfliche Geistigkeit an sein vergängliches Geschlecht allein gebunden wissen zu wollen, und doch zugleich beschränkt genug, um den unendlichen Reichthum und die unerfassliche Fülle der (nicht bloss natürlichen, sondern auch) geistigen Schöpfungen Gottes nach der Armuth einer ermatteten Einbildungskraft und eines hochfahrend engbrüstigen Verstandes bemessen zu wollen. Dass das gesammte Alterthum und insbesondere dass die heil. Schriften des alten und neuen Testamentes einer solchen Hegel'schen Geistesbeschränktheit schnurstracks entgegenstehen, kümmert den vermeintlichen Freisinn des Hegelianers nicht im Geringsten, der in Wahrheit doch nur ein Engsinn ist. Seine hochfliegende Beschränktheit verweist solche Lehren unter die Mythen und Märchen und vergisst völlig, dass sie denn doch nur eine Erbschaft des Fichte'schen Idealismus ist, nach welcher Gott in der Menschheit selbstbewusster Geist werden soll und zugleich ein Missverstand der biblischen Lehre von der Einzigkeit des Menschengeschlechtes. Gegen diese Leugnung der Geisterwelt ausser der Erdenmenschheit liessen sich nun zahlreiche und geistvolle Zeugen aller Jahrhunderte aufrufen. Ich begnüge mich aus unserem Jahrhundert und zwar aus der Gegenwart hauptsächlich einen Zeugen vorzuführen, der bezüglich schlagender (evidenter) Beweise für die Wirklichkeit (Realität) einer Geisterwelt, wenigstens der Fortdauer abgeschiedener Menschengeister, vielleicht Alles übertrifft, was in dieser Art vorgekommen ist. Dieser Zeuge ist der geistvolle uud hochgebildete Baron L u d w i g v o n G ü l d e n s t u b b e, der Verfasser der überaus merkwürdigen Schrift: „Positive Pneumatologie: die Realität der Geisterwelt, sowie das Phänomen der directen Schrift der Geister. Historische Uebersicht des Spiritualismus aller Zeiten und Völker. Stuttgart, Lindemann 1870." Man muss diese umsichtig geschriebene Schrift selbst zur Hand nehmen, um über die Beweiskraft seiner, das Dasein der Geisterwelt aufzeigenden, in Gegenwart zahlreicher Mitbeobachter angestellten Versuche und Beobachtungen ein hinlänglich begründetes eignes Urtheil zu gewinnen. Die Rückschlüsse des Verfassers auf zahlreich berichtete Vorkommnisse im hohen Alterthum sind überaus wichtig und machen viele herrschende Annahmen hinfällig. Dass des Verfassers Theologie und Religionsphilosophie in einigen Punkten der Berichtigung bedarf, kommt bei Beurtheilung des von ihm dargelegten Thatsächlichen nicht in Betracht.*)

---

*) Obgleich sie der Sichtung [sehr] bedürfen, wird man doch wohl thun,

Auch die Staatsphilosophie und Politik Baader's wird von R. nicht ganz in das richtige Licht gestellt. Wenn seine Behauptung, B. sei der antirevolutionärste Philosoph gewesen, nicht missverstanden werden soll, so muss hervorgehoben werden, dass er der lebengesetzlichen Entwickelung das Wort redete gegen das leichtsinnige Umsturzbestreben wie gegen alles Stehenbleiben. Dabei verkannte er keineswegs, dass es seltene Fälle geben könne, in welchen der Umsturz gerechtfertigt erscheine und sogar Pflicht sein könne, aber doch nur dann erst, wenn alle Wege des passiven Widerstandes fruchtlos erschöpft worden seien. Seine Abhandlung über den Evolutionismus und Revolutionismus ist eine hervorragende Leistung, von ebenso viel Freisinn als Gesetzlichkeitsinn beseelt. Selbst Erdmann räumt ein, dass Bader sich mehr als Hegel davon frei zu halten gewusst habe, dem Staate die Selbstständigkeit der untergeordneten Organismen zu opfern.*) Wenn Baader von Verbrechen der Intelligenz spricht, so ist dies keine den Franzosen nachgeahmte bedeutungslose Redensart, sondern er bezeichnet damit ganz ernstlich die höheren Grade des Missbrauchs der Intelligenz.

Seine Memoranda an den Kaiser von Russland und den König von Preussen waren keine Anklagen von Personen, sondern hatten den Zweck, auf tiefere Principien der Staatskunst hinzuweisen und hinzuleiten. Sein Einfluss auf die Ideen des Kaisers Alexander I. von Russland bezüglich der heiligen Allianz steht fest, aber ebenso fest auch, dass diese weit von seinen Ideen und Strebungen abgewichen ist.**) Die antipapistischen Schriften seiner letzten Lebensjahre hätten eine tiefere Würdigung verdient, als bloss von ihnen zu sagen, sie hätten die römisch-deutsche Kirche als nationales Episcopat von der römischen loszureissen versucht. Sie gingen viel tiefer, nämlich auf die Anbahnung einer einstigen Ausgleichung aller christlichen Confessionen. Wer diese Schriften jetzt liest, wird finden, dass sie wie für heute geschrieben sind und dass die jetzt in Rom unverhüllt

---

sich mit den einschlägigen Werken von Justinus Kerner, J. Görres, Werner, Ennemoser, Passavant, Perty, Haddock, Reichenbach, Schindler, Daumer, Graf Poninski u. s. w. bekannt zu machen. Auch Schopenhauer ist in einem Theil der hier einschlägigen Fragen sehr beachtenswerth und gerade diese Seite seiner Lehre, nach welcher sie eigentlich über den Naturalismus hinausweiset, sollte weniger vernachlässigt werden, als von den Meisten geschieht.

*) „Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant", II, 811.

**) Vergl. meinen Artikel Baader und die heil. Allianz in Glaser's Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatswissenschaft. Uebrigens wird die Idee der heil. Allianz in einer andern und höheren Form sicher wiederergriffen werden.

hervorgetretenen Strebensziele schon damals von Baader vollständig durchschaut worden waren. *)

Ein Mann von der Lebhaftigkeit, Erregsamkeit und Beweglichkeit Baader's, der sich genöthigt sah, nach allen Richtungen hin bei willigster Anerkennung alles Trefflichen, was er fand, zu kritisiren und zu polemisiren, kann leicht, woran es R. nicht fehlen lässt, als tumultuarisch verschrieen werden. Als Schriftsteller zeigt er sich aber jedenfalls keineswegs tumultuarisch, wenn gleich im hohen Grade fragmentarisirend, obgleich nicht so maasslos, wie Rosenkranz und Zimmermann angeben. Im Ganzen seiner Schriften gleicht sich das aber, wie gesagt, wieder aus und man erstaunt nach wiederholtem Studium dieses Ganzen über den hohen Grad innerer Zusammenstimmung aller dieser auseinandergeworfenen Schriften und Gedanken, die darum doch nicht für eine ausnahmslose und absolute ausgegeben werden darf. Es lasse sich, sagt R., sobald man nur suche, bei Baader fast Alles finden, wär' es auch in der verneinigen Form der Beurtheilung anderer Standpunkte. Mir scheint das kein geringes Zugeständniss zu sein. Das Suchenmüssen mag recht oft unbequem sein, **) aber, wenn man sucht, findet man doch, während man bei manchen andern hochberühmten Philosophen bei allem Suchen nur zu oft das Gesuchte nicht findet. Ganz richtig bemerkt R., dass Baader die Selbstthätigkeit des Denkens ungewöhnlich anrege und ihr Vieles zu ergänzen, auszulegen, zusammenzudenken überlasse. Wenn er aber aus dieser bei Baader stark hervortretenden Eigenthümlichkeit die Begeisterung seiner Anhänger erklären will, so übersieht er, dass dies nur ein untergeordnetes Moment der Anziehungskraft ist und dass die Hauptursache in dem die andern Philosophen übertreffenden Tiefsinn seiner Fundamentalprincipien, in dem grossartigen Zusammenhang derselben und ihrer unvergleichlichen Tragweite für die veredelnde Umgestaltung des Lebens in Kirche, Staat, Gemeinde und Familie zu suchen ist. Anstatt einzusehen, dass die Jünger Baader's eine gross angelegte Systematik seiner Lehren schmerzlich vermissen mussten, wähnt R. gerade dieser

---

*) Die Verfassung der christlichen Kirche und das Wesen des Christenthums aus den Jahren 1838—40. Mit Vorwort von Hoffmann, Erlangen, Deichert 1870. Zweite Auflage. Würzburg, Stuber 1871. Die Broschüre, Abdruck aus der Societätsphilosophie Baader's (1865), war von mir in diese Form gebracht auf Anlass der Encyclica und des Syllabus (1864); da dies aber nicht ausdrücklich hervorgehoben war, so wurde der Abschnitt (VII. der Societätsphilosophie) wenig beachtet.

**) Lutterbeck's Registerband (B. XVI.) der Werke Baader's vermindert diese Unbequemlichkeit erheblich.

Mangel wäre die Hauptanziehungskraft für sie gewesen! Wie wenig hat er Baader und seine Jünger begriffen. Baader's weltumspannende Ideen geben dem Geiste eben so viel Licht, als sie den Willen zum Guten befeuern und das Gemüth mit Wärme erfüllen. Sie ergreifen den ganzen Menschen und nicht einseitig bloss den Verstand oder den Willen oder das Gemüth, sondern alle zusammen (aber vorwiegend durch den Verstand) gleichmässig. Gibt er nicht Alles, was auch noch kein Anderer geleistet hat, so gibt er doch Viel und Tiefes und wahrhaft Grosses, welches die Zuversicht einflösst, dass aus ihm noch Grösseres und Reicheres sich entfalten werde. Ueberall treibt er auf Entwickelung und Fortschritt und ganz mit Recht auf errungener bleibender Grundlage und hält den Geist nach allen Richtungen der weiteren Entwickelung offen. Diejenigen irren erheblich, welche in seinen Schriften zu viel Mittelalterliches anzutreffen meinen. Man kann doch unmöglich Alles für specifisch mittelalterlich halten, was im Mittelalter gegolten hat, sonst müsste man gar Vieles (Religiöses, Ethisches, Logisches, Mathematisches u. s. w.) für mittelalterlich erklären, wovon nicht Weniges vor dem Mittelalter gegolten hat und nach ihm noch gilt und guten Theils gelten wird. Kann man sich bestimmter gegen das Mittelalterliche aussprechen, soweit es vergänglich war, als sich Baader in den inhaltschweren Worten erklärt hat: „Dieser lächerlichen Anmassung unserer Desorganisateurs steht freilich die nicht minder lächerliche ihrer Gegner, der Illiberalen entgegen, welche, noch immer von Restauration des Mittelalters träumend und schwatzend, obschon hier nicht Schwache restaurirt, sondern wirklich Verstorbene wieder auferweckt werden müssten, mit aller Hartnäckigkeit der Bigotterie die Hoffnung nicht fahren lassen wollen, die erstorbenen Formen dieses Weltreichs durch ihre Schreibfedern wieder zu restauriren, so wie der alte König Lear mittelst einer Pflaumfeder an dem Leichname seiner geliebten Cordelia sein Experimentiren nicht aufgeben wollte.“ (Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Baader's Werken. Von Hoffmann, Seite 339—340.)

Eine so tiefsinnige Vermittelung und Ausgleichung des conservativen und des progressiven Princips in allen Lebensgebieten ist in gleichem Grade bei keinem andern Philosophen anzutreffen und dies gibt ihm in den Augen seiner kundigsten Anhänger eine Ueberlegenheit, gegen welche der fühlbare Mangel der Systematik zurücktreten muss. Die expansible Elasticität Baader's ist auch R. nicht verborgen geblieben und er ist überdies gerecht genug, das ausgesprochene Bewusstsein Baader's über die organische Totalität der Wissenschaft nicht zu verkennen. Aber dass er hierüber nur

bei Andeutungen ohne die wünschenswerthe Ausführung stehen geblieben ist, gibt R. Anlass, eine Vergleichung zu gebrauchen, die auf den ersten Blick sich sehr geistreich ausnimmt, genau betrachtet aber dennoch nicht angemessen erscheint. Er sagt nämlich: „In grösseren Städten gibt es Antiquitätensammlungen, in deren Räumen man alte Waffen, Elfenbeinschnitzereien, gemalte Fenster, goldene Ketten und Armbänder, Statuetten, chinesische Vasen u. s. w. bunt durcheinander gehäuft findet. Jedes Stück für sich hat einen grossen Werth; die Mannigfaltigkeit ist an sich reizend, aber wirkt zuletzt ermüdend. So geht es uns mit Baader's Schriften. Sie regen uns mit vielseitigem Reiz an, allein sie befriedigen uns nicht, weil sie es nicht zu wirklicher Wissenschaft bringen.“ Dieser Vergleich scheint mir nun der Erhabenheit, Tiefe und Lebendigkeit der Schriften Baader's nicht angemessen. Todte Antiquitäten und die urlebendigen, markigen, weltumfassenden Ideen B's passen nach meinem Gefühle wie die Faust auf das Auge. Treffender würde ich den Vergleich mit der wilden Urwüchsigkeit einer brasilianischen Urwaldung finden, in welcher doch kein Grashalm, keine Blume, kein Strauch, kein Schlinggewächs und kein Baum angetroffen wird, dessen Stelle im System der Botaniker nicht auszumitteln wüsste. Nur wäre nicht zu vergessen, dass Baader's Ideen weltumfassend sind, während der brasilianische Urwald, wenn auch zum Theil in riesigen Formen, doch nur einen winzigen Theil der gesammten Flora der Erde darstellt. Ich muss auch hier wieder an Erdmann's geistreich witzigen Ausspruch erinnern, dass, wenn Baader's Denken auch in Rösselsprüngen sich bewege, es ihm dennoch gelungen sei, das ganze Schachbrett des Wissens zu berühren (alle 64 Felder des Schachbretts des Wissens zu beschreiten). Erdmann geht dabei offenbar nicht Hand in Hand mit der Meinung R.'s, dass es Baader nicht zu wirklicher Wissenschaft bringe. Es ist vielmehr meines Erachtens ganz erstaunlich, dass Baader es ohne äussere Systematik nicht bloss zu einem tieferen, sondern auch zu einem gesicherteren, fest und scharf ausgeprägten Wissen gebracht hat, als Hegel mit aller seiner kolossalen Systematik. Ich sehe nicht, wie ein philosophisches System, welches so beschaffen ist, dass es drei verschiedene Auslegungen zuliess, deren Streit nach Jahrzehnten von Erörterungen nicht endgültig geschlichtet werden konnte, sicherer Ergebnisse — wirklicher Wissenschaft — sich rühmen kann. Dagegen hat Baader den grossen Vorzug, dass kein Kenner seiner Schriften über den Sinn seiner Fundamentallehre im Ungewissen sein kann. Und diese Fundamente sind zugleich so tief gelegt, dass sie — die Fundamente — jeder Erschütterung

trotzen werden. Es kann schon heute nicht die Frage sein, ob im Wesen der Sache Baader hinter Hegel zurückgeblieben sei, sondern höchstens nur, ob Hegel die Tiefe Baader's erreicht habe.

Erdmann, der, wenn ich ihn recht verstehe, mit Kant und Baader das Dreigestirn der Ideen von Gottes Persönlichkeit, der Willensfreiheit und der Unsterblichkeit festhält (indem er sie auch für Hegel anspricht), ist daher auch unter allen Hegelianern der anerkennendste Beurtheiler Baader's, während Michelet der absprechendste und zugleich oberflächlichste ist, indess R. genau im Verhältniss zu seiner Auffassung Hegel's die mittlere Stellung einnimmt. Das Verdienst Erdmann's ist gross, Baader in die Geschichte der Philosophie eingeführt zu haben, und es wird sich folgenreicher erweisen, als die meisten Hegelianer glauben mögen. Wenn Erdmann seine aus Hegel herausgewachsene Philosophie unter Festhaltung des bemerkten Dreigestirns der Ideen zum System ausbilden wird, so steht zu erwarten, dass diese Form des Hegelianismus und die Philosophie Baader's sich immer mehr verschmelzen werden.

Rosenkranz hat meine Arbeiten überall in so wohlwollendem und anerkennendem Sinne besprochen, dass ich mich ihm zum lebhaften Danke verpflichtet erkenne. Aber er ist doch viel zu freien Geistes, um es mir zu verargen, wenn ich offen die Differenzen zur Sprache bringe, die uns trennen. Hierher muss ich auch seine Behauptung zählen, dass der Grund, weshalb noch kein Jünger Baader's mit einer bestimmten Wissenschaft hervorgetreten sei, welche die Probe der Baader'schen Principien machte, in der Hemmung liege, welche die Dogmen Baader's von der Corruption der Natur durch das Böse herbeigeführt hätten. Es liege, sagt R., in diesen Principien selber ein Moment, welches der Möglichkeit der Wissenschaft widerspreche und zu einer abstrusen Mystik forttreibe.*) Wäre dies wirklich der Fall, wäre jene Lehre eine solche Hemmung, so hätten die systematischen Schriften Hamberger's: „Gott und seine Offenbarung“, „J. Böhme's Leben und Lehre“ nicht wohl entstehen können, schwerlich auch Lutterbeck's „Schriftbegriffe“ und verschiedene seiner und meiner Arbeiten wären gerade so unmöglich gewesen, als wenn

*) Noch immer streut man, wie neuestens noch Reichlin-Meldegg in seiner Logik, mit dem Popanz der Mystik Baader's den Leuten Sand in die Augen. Als ob es einen grossen Philosophen gegeben hätte, der nicht, recht verstanden, Mystiker gewesen wäre. So waren Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel handgreiflich Mystiker, nur leider war ihre Mystik eine Pseudo-Mystik, wie aller Pantheismus Pseudo-Mystik ist und selbst der Materialismus, den Baader Thiermystik genannt hat, während die richtigste Bezeichnung Stoffmystik wäre. Vergl. Schleiermacher's Leben von Dilthey I, Anhang S. 72.

wir systematische Schriften geschrieben hätten. Ueberdies habe ich jene angefochtene Lehre in der Abhandlung: „Hegel, Rosenkranz und Baader“ *) auseinandergesetzt und gegen die Missverständnisse und Entstellungen zu verwahren gesucht, welche dabei untergelaufen sind. Auf jene Abhandlung muss ich hier verweisen. Doch will ich hier auf einige Punkte der Rosenkranz'schen Einwendungen eingehen.

R. zieht zunächst die Lehre J. Böhme's heran und sagt von ihr: „J. Böhme setzte das Negative, den Grimm, die Schiedlichkeit, den Separator oder wie er es sonst nannte, in Gott selber, der das Chaos seines Gegenwurfs ewig zu einem paradiesischen Freudenreich überwindet.“ Diese Auffassung ist ganz richtig, wenn das Wort Chaos im ursprünglichen richtigen und nicht im späteren falschen Sinne genommen und wenn nur nicht übersehen wird, dass nach Böhme die Ueberwindung des Negativen in Gott eine ewige und nicht eine zeitliche ist, so dass Gott ewig sich in ihr vollendet und lauter Licht ist, in dem keine Finsterniss angetroffen wird. Dagegen ist die Behauptung zu bestreiten, dass Baader von dieser „mythischen“ Form nur einen Punkt festgehalten und fortgebildet habe, die Vorstellung, dass in Gott die Natur ursprünglich eine ganz andere gewesen sei, als sie es jetzt in ihrer empirischen Existenz ist und dass die Ursache dieser Veränderung in dem Bösen liegen soll. Baader hat nicht bloss einen Punkt jener Böhme'schen Lehre festgehalten und fortgebildet, sondern er hat die gesammte Böhme'sche Gotteslehre fortgebildet, wie schon aus meiner „Vorhalle zu Baader's Lehre“, der ewigen Selbsterzeugung Gottes und aus Hamberger's „Gott und seine Offenbarung“ zu ersehen ist. Nach Böhme und Baader ist die ewige Natur in Gott ewig unverändert in Gott geblieben, die Schöpfung der Welt war keine Emanation der ewigen Natur Gottes und es war nicht die ewige Natur Gottes selbst, die Veränderungen erlitten hat, sondern nur die aus den ewigen Kräften der Natur Gottes geschaffene hiermit von der ewigen Natur unterschiedene endliche Natur, die ein eigen Wesen erhalten hat, konnte der Veränderung fähig sein. Solche Veränderungen nicht des Wesens, sondern der Form des geschaffenen Naturalls konnten aus der Wechselwirkung der Naturwesen und Naturkräfte entspringen. Aber auch durch die geistigen Wesen konnten Veränderungen in die Naturgestaltungen hineingetragen werden, und je nach der Willensgestaltung dieser geistigen Wesen konnten ihre

*) Philosophische Monatshefte von Dr. Bergmann, III. B. April-, Mai- und Juniheft, 1869. Im IV. Bande meiner Philos. Schriften S. 294—350.

Einwirkungen die Natur erhöhen und vollenden, oder erniedrigen und entstellen und die Rückwirkungen der Natur auf die entsprechenden geistigen Wesen mussten nach der Art und Qualität ihrer Einwirkungen verschieden und entgegengesetzt sein. In dieser Lehre liegt nichts, was nicht die tägliche Erfahrung in gewissen engeren Grenzen bestätiget,*) nichts Logisch-Widersinniges, nichts Metaphysisch-Unmögliches, nichts den Geistes- und nichts den Naturgesetzen Widersprechendes, sonst müsste eine Scheidewand zwischen Geist und Natur bestehen, welche der ungeheuerlichen (in die widersinnigsten, ja blasphemischen Hypothesen verstrickenden) Cartesianischen Scheidewand gleichzusetzen wäre.

Diese Lehre ist nicht gnostisch und nicht manichäisch, wie so oft behauptet wurde und auch R. unbelehrbar nicht aufhört zu wiederholen. Gerade sie widersetzt sich vielmehr auf das Entschiedenste dem Gnosticismus und dem Manichäismus. Denn sie verwirft und widerlegt jeden Dualismus, ohne in die Irrthümer des Monismus zu gerathen, der den Dualismus nur los wird, um der Unterschiedlosigkeit des Guten und des Bösen zu verfallen, wie besonders Spinoza zeigt, oder doch die Nothwendigkeit des Bösen zur Erzeugung des Guten wie Hegel.

Wenn nun vollends R. von einem manichäischen Pessimismus Baader's spricht, so ist zu sagen, dass es weder einen manichäischen Pessimismus gibt, weil Mani zuletzt das Böse vom Guten völlig besiegt und vertilgt werden lässt, noch einen Pessimismus irgend einer Art bei Baader, weil er weder eine Nothwendigkeit, noch eine Endlosigkeit des Bösen gelten lässt, nach ihm alles Böse und alles Uebel zum Guten dienen muss, und selbst die Materialisirung der dem Menschen zugewiesenen Naturregion nur zu seiner Rettung und zu seinem Heile eingetreten ist und nur bis zur Erhebung der Menschheit in ihre Vollendung dauert. Die von Baader behauptete Möglichkeit totaler Verkehrung der geistigen Wesen folgt aus seinem Begriffe von der Freiheit des Willens, und könnte selbst dann nicht pessimistisch genannt werden, wenn er die Ewigkeit der Höllenstrafen total verdorbener geistiger Wesen, was er nicht thut, im Sinne der Endlosigkeit verstände. So sehr Baader das Negative, das Böse, das physische Uebel bis in seine innersten Tiefen und Verzweigungen, wie kein Anderer, verfolgt, so hält er sich doch

*) Dies gibt denn auch R. ausdrücklich zu und scheut sich nur vor der Anwendung dieses Gedankens in dem grossen Maassstabe Baader's, weil ihm die Einsicht fehlt, dass die Urschöpfung rein und ohne Irrationalitäten aus Gottes Hand hervorgegangen sein muss, eine Einsicht, welche z. B. Lotze sich auf eigenen Wegen errungen zu haben scheint. Vergl. Philosoph. Schriften von Hoffmann II, 83.

frei von allem Pessimismus und huldigt vielmehr dem tiefsinnigsten Optimismus, der denkbar ist. Wie seine Philosophie menschenfreundlich, so ist sie naturfreundlich und unendlich weit entfernt von allem Naturhass und aller Naturverachtung. Ziemlich starke Spuren des Naturhasses und der Naturverachtung sind aber sehr wohl bei J. G. Fichte und Hegel gerade wegen ihres überfliegenden Idealismus anzutreffen, wie selbst Erdmann nicht in Abrede stellt. Aller abstracte Idealismus ist versteckter oder offener Naturhass. Aller Materialismus ist versteckter oder offener Geisteshass. R. gibt zu, dass Baader mit Recht eine Natur in Gott annehme, aber dies soll ihm nur so viel heissen, als dass Gott die Natur schaffe. Hiemit ist aber der Grundgedanke Baader's wieder zurückgenommen und der Rückfall in den einseitigen Idealismus oder Spiritualismus ausgesprochen. Ein in sich naturloser Gott kann auch kein in sich naturfreier Gott sein und die Schöpfung der realen Welt aus den reinen Gedanken Gottes bleibt, wie auch Schelling sagt, eine Unmöglichkeit; die ewige Natur in Gott ist immateriell, aber darum nicht wesenlos — unendlich, aber darum nicht unbestimmt — schrankenlos, aber darum nicht nicht-existent. Sie ist von der Allmacht Gottes unabtrennlich. Sie ist die unendliche Realisation Gottes in sich selbst und damit an sich selbst der reale Ausschluss alles Pantheismus, der ohne den Begriff der ewigen Natur in Gott genöthigt ist, anzunehmen, dass Gott sich erst in der Welt und als Welt selbst verwirkliche, während in Wahrheit die Welt nur das universale Nachbild des ewigen in sich vollendeten Gottes ist. Zu dieser tiefen Einsicht erheben sich weder Hegel noch auch der spätere Schelling, noch deren Nachfolger. K. Ph. Fischer gehört der Neu-Schelling'schen Schule nicht eigentlich an. Baader aber ist mit der Nachweisung der ewigen Natur in Gott der radicale Widerleger des Pantheismus und der Begründer des wahren Theismus im Gegensatze des Deismus uud des Pantheismus. Wenn nach Baader auf Veranlassung des Engel- oder Geisterfalles (nicht durch den bösen Geist) die geschaffene primitive immaterielle Natur materialisirt wurde, so geschah es gegen die Infection des bösen Geistes und zum Schirme der Menschheit gegen sie. Das Böse kann nach Baader Veranlassung, aber nicht Princip des Materiellen d. h. der Materialisirung der immateriellen Natur genannt werden und das Materielle ist nur eine Verlarvung der primitiven Natur, welche der Schöpfung Gottes entstammt ist.*)

---

*) Mag Zöckler der Baader'schen Restitutionshypothese (aus nicht zulänglichen Gründen) nicht günstig sein, so muss er doch bekennen: „dass es eine

Was Baader über den Schleier der Melancholie sagt, der über die Natur ausgebreitet sei, ist nicht bloss poetisch, sondern tief wahr und wirklich. Doch bezieht dies Baader nicht auf das gesammte Weltall, sondern auf die irdische Naturregion, die jener Materialisirung anheimgefallen ist. Dies schliesst nicht aus, dass es unterschiedene Grade des Materiellgewordenseins gibt. Dass die Natur alle Temperamente besitze, wie R. sagt, lässt sich damit ganz wohl vereinigen. So wenig ein Arzt darum krank oder krankhaft ist, weil er in einem Kranken die ihn quälende Krankheit erkennt und behandelt, so wenig ist Baader's Naturphilosophie darum krankhaft, weil sie in der irdischen Natur eine Krankhaftigkeit entdeckt hat, wenn man dieses Wort für das hier Gemeinte gebrauchen darf und will. Auch Hegel'n entging wenigstens ein Theil der irrationalen Erscheinungen in der Natur nicht, welche Baader aus seinen Principien zu erklären versuchte. Nur versteht Hegel jene Erscheinungen schlecht genug, wenn er in der Verzweiflung an einer besseren Erklärung bis zur Behauptung der Nothwendigkeit des moralischen und des physischen Uebels zur Entwickelung des moralischen und physischen Guten sich treiben lässt und der Natur eine Ohnmacht zuschreibt, den Begriff festzuhalten, auch von der Sternenwelt verächtlich als von einem Lichtausschlag spricht. Allerdiugs wollte Hegel deshalb doch wieder nicht leugnen, dass die göttliche Vernunft (was ihm dafür galt) in der Natur sich manifestire. Allein Baader hat diesen Nachweis besser, tiefer und folgerichtiger gegeben als Hegel, indem er einerseits die göttliche Vernunft tiefer erfasst und anderseits die Weisen bestimmter unterschieden hat, in welchen alles Geschaffene, das Geistige wie das Natürliche, positiv und negativ der Manifestation Gottes und somit der göttlichen Vernunft dient und dienen muss. Baader behauptet allerdings, worin sich R· nicht finden kann, die Möglichkeit einer dreifachen Gestaltung der geschaffenen Natur: einer übermateriellen, einer materiellen und einer untermateriellen. Die übermaterielle Natur ist ihm die ursprünglich geschaffene, die aber nur unfixirt sein konnte, daher materiell wie unmateriell zu werden vermochte, unmittelbar in ihrer Uebermate-

---

böse Geisterwelt gibt unter einem machtvollen Oberhaupte und dass dieses Reich des Satans vornehmlich auf die sittliche, mehrfach aber auch auf die physische Entwicklnng des Menschengeschlechts einen störenden, ja zerstörenden Einfluss zu üben versucht hat und noch sucht, das ist viel zu klar und bestimmt im Ganzen des göttlichen Wortes vorausgesetzt und gelehrt, als dass irgend welche Erkenntnisinstanz dem gesunden, normal entwickelten christlichen Bewusstsein den Glauben daran entreissen dürfte." „Die Urgeschichte der Erde und des Menschen. Von Pr. Zöckler." S. 15.

rialität fixirt werden konnte, oder aus dem Materiell- oder Untermateriell-Gewordensein wieder hergestellt werden kann. Unmateriell ist die total zerrüttete Natur (nicht ihrem unzerstörbaren Wesen, sondern ihrer Wirkungsweise nach) des teuflisch gewordenen Geistes. Man mag die untermaterielle Natur eine Verteufelung der Natur nennen, wie R. sich dieses Ausdrucks bedient Ein völliger Irrthum aber ist es mit R. zu meinen, die Materialisirung der Natur werde von Baader als eine Verteufelung derselben gefasst oder zugegeben. Nach ihm ist die Materialisirung der dem Menschen zugewiesenen Naturregion vielmehr eine Detartarisation (die man auch eine Entteufelung nennen könnte, wenn sie Gott erst nach totaler Zerrüttung in die materielle Form eingeführt hätte) zum Schirm und Schutz gegen das Haupt der gefallenen Geister und gegen deren dämonischen Einfluss aus rettender Gnade Gottes erfolgt. Die materialisirte Natur kann keine himmlischen Producte hervorbringen. Sie ist nicht mehr res integra, daher bedrückt von der Schwere, heimgesucht vom Wechsel der Gluth und des Frostes der Temperatur, gestört durch feuerspeiende Berge, Stürme, ausgesetzt den Uebeln der Schmarotzerpflanzen und Schmarotzerthiere, den Leiden durch plagende Insecten, dem Umkommen durch reissende Thiere, unterworfen dem Heere der Krankheiten und dem Tode in allen Formen. Allerdings folgt aus den Principien Baader's, dass Gott an und für sich und primitiv eine Natur mit Gletschern und Wüsten, mit Orkanen und Gewittern, mit Schlangen und Fleischfressern u. s. w. nicht erschaffen haben würde, und wenn das Alles und mehr doch hienieden vorhanden ist, so muss nach Baader eine Alteration in die Urschöpfung hereingebrochen sein, welche nur in der Verkehrung und im Abfall geistiger Wesen von Gott gesucht werden kann. Wer vor diesem Weg der Erklärung zurückscheut, befindet sich bereits auf dem Wege zum Materialismus, d. h. der Erklärung der Uebel aus blindwirkenden Naturgesetzen, mag man diesen auch den Namen der Vernunft beilegen. Eine göttliche Vernunft, die genöthigt wäre, eine Welt zu schaffen, wie sich die materielle Naturregion darstellt, müsste von einer blinden Macht beherrscht sein und wäre somit keine freie Vernunft. Eine freie und dazu allmächtige Vernunft schafft nichts Irrationales, wenn gleich die Möglichkeit des Irrationalwerdens des Geschaffenen in ihr gegründet sein muss. Bekanntlich hat auch Schopenhauer es für unmöglich erachtet, die irdische Welt, wie sie vorliegt, unmittelbar aus einer als selbstbewusst, weise, liebevoll und heilig wie allmächtig angenommenen und geglaubten Gottheit zu erklären, und in der Verzweiflung daran, aus einem heiligen Gott der Liebe genügende Erklärung für diese

Welt zu finden, hat er Schiffbruch am Gottesglauben gelitten und Zuflucht zu dem buddhistischen Atheismus genommen, an der Stelle Gottes einen einigen blinden Willen (im Grunde einen blinden Naturtrieb) statuirend, womit er erst recht jede vernünftige Erklärung der Welt und ihrer auf den ersten Blick räthselhaften Zustände unmöglich machte. Baader dagegen durchschaute mit genialem Tiefblick sowohl die faden, seichten Schwierigkeit-Beschwichtigungsversuche der Deisten und idealistischen Theisten, als die ungeheuerlichen blasphemischen Nothwendigkeit-Erklärungsversuche der Pantheisten und Halbpantheisten aller Art und eröffnete mit Riesengeistesgrösse den Blick in eine Tiefe der Erklärungsweise der Welträthsel, im Verhältniss zu welcher die Erklärungen unserer philosophischen Systeme entweder wie Pygmäengedanken und Liliputanereinfälle sich ausnehmen, oder in unheilige und heillose Blasphemien gegen Gott verfallen. Und dieser Erklärungsversuch von unvergleichlicher philosophischer Tiefe, Ergebniss der freiesten Vernunftforschung seiner Möglichkeit nach, erweist sich zugleich als in den Offenbarungslehren des alten und des neuen Testamentes als geschichtlicher Vorgang angedeutet. R. meint zwar, Baader flüchte sich hinter einige Bibelstellen, um den Anhalt einer geoffenbarten Autorität zu gegewinnen, allein es lässt sich zeigen, dass hier von einem Sichflüchten gar nicht die Rede sein kann und dass es auch nicht einige Bibelstellen sind, die Baader heranzieht, sondern dass die gesammte Heilsökonomie des alten und neuen Testaments in diese Lehre verflochten ist. Baader soll nach R ignoriren, dass Christus, so sehr er im ethischen Interesse fordere, der Natur Gewalt anzuthun, niemals davon spreche, in der Leiblichkeit oder weiter in der Natur sei ein für die Freiheit des Geistes inadäquates Organ zu sehen. Die Lilien auf dem Felde seien ihm schöner, als Salomon in all' seiner Pracht.*)

Hätte sich Rosenkranz mit der tieferen Auslegung der heiligen Schrift bekannt gemacht, so würde er mit Baader übereinstimmender geurtheilt haben, und sein modificirter Hegelianismus würde ihm nicht mehr ausreichend erschienen sein. Das tiefsinnige Werk Rudolph Stier's: „Die Reden des Herrn Jesu", bestätigt die Schrift-Auffassungen und Schrift-Auslegungen Baader's in allen oder doch fast allen wesentlichen Lehrpunkten. Stösst Jesus die heil. Schrift des alten Testamentes nicht um, sondern erklärt er, die Schrift könne

*) Die Freiheit des Urzustandes ist verschieden von der Freiheit des gefallenen in die materielle Leiblichkeit eingeführten und diese verschieden von der Freiheit des in seine Vollendung erhobenen Menschen.

nicht gebrochen werden,*) so bestätigt er die Lehren Moses vom Falle des Menschen, vom Verlust des Paradieses, vom Herabgesunkensein in die irdische Weltregion, vom leiblichen Tode als Sold der Sünde, von der Eitelkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, von dem Seufzen der irdischen Creatur nach der Offenbarung der Kinder Gottes, wie Paulus das von Jesus Empfangene. ihm in Visionen Geoffenbarte nachher ausdrückt, von dem Bedürfniss des Menschen nach Erlösung und Heiligung u. s. w. Jesus verkündigt das Himmelreich, welches irdisches Fleisch und Blut nicht erben könne, das ewige Leben, die Auferstehung und die Verklärung der Leiber, die dereinstige Erneuerung des Himmels und der Erde u. s. w. Er verkündigt den Bösen, den Verstockten im Bösen schwere Strafen, ja selbst nach Grösse der Sünden Höllenstrafen, die er ewige nennt (nach Baader's Deutung darum doch nicht endlose). Der zerrütteten Geistigkeit entspricht nach ihm augenscheinlich eine zerrüttete Leiblichkeit und folglich die Fähigkeit des Geistes den Leib zu zerrütten. Der Möglichkeit der Verklärung der Leiblichkeit und der Natur muss daher die Fähigkeit des Geistes entsprechen, erhebend, veredelnd auf die Natur zu wirken. Jesus erweist sich als wunderwirkend, Krankheiten durch die Macht des Geistes und des Willens heilend, dämonenaustreibend, Versuchungen des Teufels überwindend.**) Diesen wenigen Andeutungen möge R. weiter nachforschen in der heil. Schrift und in den Werken älterer und neuerer erleuchteter Schriftforscher. Dann ist Aussicht dazu vorhanden, dass ihm Licht darüber aufgehe, um wie viel tiefer Baader als Hegel in das Verständniss der heil. Schrift eingedrungen ist.

---

*) „Die Lehre Jesu nach seinen eigenen Worten aus den Evangelien übersichtlich zusammengestellt. Zweite Ausgabe, bevorwortet von Dr. R. Seydel." Seite 21, 27, 53.

**) „Die Reden des Herrn Jesu u. s. w. von R. Stier" I, 45, 108, 119, 214, 224, 318 ff., II, 14 ff., 126 ff, 403 ff., III, 168 ff., 339 ff., IV, 1 ff., 252 ff., 371 ff., V, 88 ff., 132 ff., 395 ff., VII, 1 ff., 81 ff., 225 ff. Vergl. Deutinger's Schrift: „Ronan und das Wunder." Man kann nicht Alles unterschreiben, was Johann Gottlieb in seiner Schrift: „Ursprung, Ausbildung und Ende der Erde und des Menschen und ihr gemeinsamer Uebergang in das Licht", und in seinem Nachtrag: „Die Schöpfungsgeschichte der Bibel ist eine Wahrheit" (1869) vorträgt, aber wenn seine Entwickelungen auch mit Vorsicht und Kritik aufzunehmen sind, so geht seine Forschung doch tief und enthüllt wichtige Wahrheiten. Der Verfasser eröffnet seine Schrift mit einem herrlichen Motto aus Lessing's Werken und sagt im Vorwort: „Wie die Bibel, welche Gott durch alle Stürme der Menschheit so wunderbar erhalten, in der That das heilige Buch der göttlichen Offenbarungen ist, so ist die Natur das heilige Buch der göttlichen Werke, welche jedem Gläubigen Zeugniss von der Wahrheit seines

Der rechtverstandene Lehrinhalt der heil. Schrift ist so tief und gross, dass unsere vorherrschenden philosophischen Systeme viel zu eng sind, um ihren Gehalt zu erfassen. Baader hat gezeigt, wie die Philosophie ihre Principien vertiefen und erweitern muss, um die weltumfassenden Ideen und Lehren der heil. Schrift verstehen zu können. Wüsste Baader dieselben nicht mit tiefgedachten philosophischen Gründen zu erhellen, so bliebe er freilich hinter seiner Aufgabe weit zurück. Aber er bemüht sich um ein philosophisches Verständniss jener Lehren und es wird noch offenbar werden, dass kein Philosoph Grösseres und Tieferes darin geleistet hat. Bei Carus mit R. Tieferes finden zu wollen als bei Bader, heisst nicht die ersten Elemente der Sache, auf die es ankommt, erfasst zu haben und nur ein erstaunlicher Grad von Befangenheit kann mit R. zu der Behauptung fortgehen, die ganze Naturwissenschaft Baader's sei durch seine Theologie corrumpirt. Wäre diese Anklage begründet, so würde sie geradezu die Lehre Jesu selbst, der Apostel und der gesammten Schrift treffen und höchstens könnten einige Folgerungen, die Baader aus jenen Lehren zieht, davon ausgenommen sein. Allein umgekehrt ist aus der Höhe und Tiefe jener göttlich geoffenbarten Lehren zu schliessen, dass eine Philosophie, welche in einer, mit jenen göttlichen Lehren übereinstimmenden Philosophie Verderbniss gefunden haben will, selber an argen Verderbnissen leiden müsse. Ist die irdische Weltregion nach Baader nicht mehr der Reinheit gleich, welche sie hatte, als sie aus der schöpferischen Hand Gottes kam, so stammt diese Unreinheit und Eitelkeit eben nicht aus Gott, sondern aus einer schuldvollen Alteration der geistigen Geschöpfe, die sich jener Reinheit ihrer Naturumgebung verlustig machten und sie nicht mehr ertragen konnten. Für den Menschen wurde sie aus Gnade Gottes eine Straf-, Erziehungs- und Rettungsanstalt, welche ihrer relativen göttlichen Segnungen nicht entbehrt und sich darum neben ihren unvermeidlich gewordenen Schattenseiten auch der Lichtseiten erfreut.*) Gottes Gnade und Leitung

---

Glaubens gibt und nur für den Zweifler unleserlich bleiben muss." Er will, dass seine Forschungen als Bausteine zur gemeinsamen Errichtung eines Tempels zur Ehre Gottes und zur Verherrlichung unseres Erlösers benutzt werden, und sie sollen zur endlichen Wiedervereinigung der Kirchen aller Länder, unter allgemeiner Annahme eines einzigen Glaubensbekenntnisses die Wege bahnen, auf welchen in fortschreitender Aufklärung die Menschheit veredelter und glücklicher zu machen, der einzig wahre Beruf der Wissenschaft und Kirche sei.

*) In diesem Sinne spricht Baader von Segnungen, welche die materielle Natur von Gott empfängt. Siehe Werke Baader's VII, 111 ff. Dies allein schon

ist ihr nicht ferne und die Liebe Gottes bezeugt sich ihr sogar in intensiverer Weise, als wenn sie der Erlösung und Rettung nicht in dieser Weise bedürftig geworden wäre. Für Gott wird die Herrlichkeit des von ihm geschaffenen Weltalls durch den Fall eines Theils seiner Geschöpfe und dessen Folgen im Wesen nicht vermindert, und Baader entzieht der Wahrheit und Erhabenheit der Schilderungen der Propheten und Psalmisten des alten Testaments von der Herrlichkeit des Weltalls und den Wundern der Schöpfung so wenig das Geringste, als sie selbst damit die Offenbarungslehren des Pentateuch's anzutasten gewillt waren.*) Es ist daher gegen Baader's erhabene Lehren wahrhaft blasphemisch, ihnen mit R. eine Harmonie und vollends eine völlige, mit Schopenhauer's wildem und fatalistischem Pessimismus, wenigstens in Rücksicht des unvollkommenen Thatbestandes der irdischen Weltregion, anzudichten. Zu so ungeheuerer Verkennung führt das Befangensein in den Irrthümern des Hegelianismus!

Wenn R. sagt, Baader spreche oft sehr erbaulich von einer Verklärung der Natur und sei freigebig mit eschatologischen Phantasien, so ist zu erinnern, dass wenn die tiefsinnigen wissenschaftlichen Nachweisungen Baader's in Rücksicht der Naturverklärung zugleich erbaulich sind, dies nur um so besser ist und dasselbe von den bezüglichen Lehren Hegel's und seines mehr geistreichen als tiefen und gründlichen Jüngers leider nicht gesagt werden kann. Eine Religionsphilosophie, welche eine Eschatologie gar nicht kennt, ist überhaupt sehr ungenügend, hat aber überdies kein Recht, sich eine christliche zu nennen. Baader's eschatologische Lehren ergeben sich folgerichtig aus der Tiefe seiner philosophischen Grundgedanken und stehen im Einklang mit der rechtverstandenen Schriftlehre. Es ist äusserst wohlfeil und unkundig, sie Phantasien zu nennen. Die Phantasien sind auf der andern Seite, wie Baader hundertfältig schlagend nachgewiesen hat. Nur ein gewöhnlicher, oberflächlicher Rationalismus kann sagen, die einzige Verklärung der Natur, die wir begreifen könnten, sei die richtige Cultur derselben und die Einwirkung der sittlichen Reinheit unseres Willens auf unsern Or-

trennt die religiöse Anschauung Baader's vom Materiellen durch eine unausfüllbare Kluft von der pessimistischen Schopenhauer's. Es ist ein stark Stück, dies zu verkennen. — Zollmann („Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen" S. 40) sagt: „Gott führt um der Sünden des Menschen willen das Uebel herbei zur Strafe und Züchtigung; dieses hat eine verwundende aber auch eine heilende Kraft." Vergl. das. Seite 245 ff.

*) Geschichte der Astronomie in ihren Beziehungen zur Religion. Von F. de Rougemont, Seite 13 ff.

ganismus. Wohl mag man auch diese Wirkung eine Art Verklärung oder Veredelung nennen, aber im Kreise des Irdischen und in beziehungsweise enger Begrenzung, die gleichwohl die Wahrheit des Baader'schen Grundgedankens bestätigt und Fingerzeige bietet für die Berechtigung, denselben Gedanken in colossalem Maassstab auf die Urverhältnisse der Schöpfung in Geister-, Menschen- und Naturwelt und über die Grenzen des zeitlichen Lebens hinaus bis in das ewige Leben anzuwenden.*) Wohl verschönert, wie R. sagt, die Lauterkeit und Güte der Seele auch eine angeborene Hässlichkeit, aber sie erklärt weder, woher die Hässlichkeit in die Schöpfung hereingekommen ist, noch überwindet sie die einmal vorhandene Missgestaltung des irdischen Leibes, obgleich sie der Same oder der Keim des aus dem irdischen Tod erwachsenen überirdischen verklärten Auferstehungsleibes genannt werden mag.

Die Wissenschaft der Natur soll nicht, wie R. meint, nach Baader das Negative aus der Natur eliminiren, sondern zeigen, dass es bestimmt ist, in der Latenz gehalten zu werden und damit der Manifestation des Positiven zu dienen, wenn es aber per nefas aus der Latenz zur Actualität gekommen ist, wieder in die Latenz, wo es gut und dem Guten dienlich ist, zurückgebracht zu werden. Der Schöpfer und Liebhaber des Lebens kann den Tod nicht geschaffen oder eingesetzt haben, und darum gibt es keine ursprüngliche Nothwendigkeit des Todes, wohl aber eine ursprüngliche Möglichkeit wie des Irrthums, des Bösen, so der Krankheit und des Todes.**)

Hätte R. die Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes, aus welcher die unmittelbare unfixirte, noch verlierbare, aber auch bestätigbare Vollkommenheit der Urschöpfung folgt, gründlich verstanden, so würde ihm seine Behauptung, dass wir das durch unsere Misshandlung der Natur selbst bereitete Elend tragen müssten, zum Verständniss der grossartigen Lehre Baader's verholfen haben. Denn sie ist nur die Anwendung desselben Gedankens auf die Urverhält-

---

*) Vergl. „Physica sacra" von Hamberger und die Abhandlung: „Der biblische Kosmos" von Rocholl in der „Zeitschrift für lutherische Theologie." 1867. III. H.

**) „Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Lust am Verderben der Lebendigen; sondern er hat Alles geschaffen, dass es im Wesen sein sollte, und was in der Welt geschaffen wird, das ist gut und ist nichts Schädliches drinnen. — Denn Gott hat den Menschen geschaffen zum ewigen Leben und er hat ihn gemacht zum Bilde, dass er gleich sein soll, wie er ist. Aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen, und Die seines Theils sind, helfen auch dazu." Die Weisheit Salomon's 1, v. 13—14; 2, v. 23—25.

nisse der Schöpfung, die ungleich grossartiger im Guten und Schlimmen gewesen sein müssen, als unsere heutigen degenerirten, in welchen wir uns im Verhältniss zu jenen wie Pygmäen zu Riesen verhalten. Obgleich unsere gross genannten Philosophen das heutige Geschlecht an Geist um Kopfeslänge und mehr überragen, so spiegeln sie doch meist unsere degenerirten Pygmäenverhältnisse in ihren Systemen so sehr ab, dass Baader diese im Vergleich zu dem in der heil. Schrift niedergelegten kolossalen Weltsystem, als wahre Nussschalensysteme zu bezeichnen pflegte und somit eine Philosophie verlangte und anbahnte, welche tief, gross und weit genug wäre, jene kolossale Schrift-Weltanschauung wissenschaftlich zu begreifen.

Es ist schwerverständlich, wie R. den Verstand Baader's so unterschätzen konnte, dass er ihn, wenn er noch unter den Irdischlebenden weilte, einer Belehrung wie die bedürftig erachten konnte, wenn er sagt, „Irland ist zum Graswuchs, also zur Viehzucht durch Boden und Klima bestimmt. Wenn die Iren daher sich capriciren, Weizen und Kartoffeln in einem feuchten Erdreich zu bauen, so ist sich nicht zu wundern, wenn sie so oft vom Misswachs und dadurch von Hungersnoth zu leiden haben.“ Was würde man von dem Kritikerberuf eines kriegswissenschaftlich schriftstellernden königl. preussischen Hauptmanns oder Obersten halten, wenn er sich erlauben wollte, dem grössten Feldherrn der Neuzeit, Kaiser Napoleon I., die Lehre in das Grab nachzurufen, dass ein General, um einen starken und tapfern Feind zu schlagen, sein Heer nicht (wie die Oesterreicher im Jahre 1859 in der Lombardei) in zerstreute Abtheilungen zersplittern und den Feind nicht mit halber oder vollends mit Drittels-Kräften anfallen dürfe. Wie kommt R. dazu, mit einer so ordinären Belehrung wie die obige die kolossalen Uebel der irdischen Weltregion illustriren zu wollen? Es war nicht nöthig für ihn, in die krankhaft weltschmerzlichen Uebertreibungen Schopenhauer's zu verfallen oder vollends seinem gänzlich misslungenen, trostlosen fatalistischen Erklärungsversuche der Uebel zuzustimmen. Aber aus seinen Schilderungen der nicht selten grausigen Leiden des irdischen Lebens hätte er, wenn auch nicht Alles, doch Einiges, ja nicht Weniges lernen können, und der Sinn für das Verständniss des tiefsinnigsten und erhabensten Erklärungsversuches würde ihm vielleicht dadurch geöffnet worden sein.*) Denn mit Schopenhauer's Erklärungsversuch würde sich R. sicherlich nie zufriedengestellt

*) Möchte doch Schopenhauer's Lehre unter Anderm wenigstens die gute Folge haben, dass uns ganz objektiv erforschte und scharfumrissene Schilderungen der faktischen Leiden alles irdisch Lebenden geboten würden. Die ge-

haben, aber das eindringende Studium des nach Baader hierin allerdings tristen Philosophen hätte ihm doch die Unzulänglichkeit des Hegel'schen Erklärungsversuchs aufdecken können. Einen ähnlichen Dienst hätte ihm H. Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten" leisten können. Der Freund Baader's kann die durch H. v. Hartmann hervorgerufene Bewegung der Geister nur willkommen heissen, weil sie bei aller Unhaltbarkeit doch denkende Köpfe auf die Probleme hinführt, deren Lösung nur bei Baader zu finden ist. Weder Schopenhauer noch v. Hartmann können auf die Dauer befriedigen und werden nur die Brücke bilden zum Eingehen in die Tiefen der Baader'schen Lösungen der frappantesten Welträthsel.

Wer Baader's Erklärungsversuch nicht im Ganzen seiner grossartigen Weltanschauung zu erfassen versteht, der wird von dem Einzelnen leicht diesen oder jenen Moment missverstehen. Die Polemik Baader's gegen Hegel begann doch nicht erst nach Dessen Tod, sondern verstärkte sich nur, nachdem Baader jetzt erst die Religionsphilosophie Hegel's kennen lernte, die ihn nur in anderer Art ebenso sehr abstiess, als ihn in jungen Jahren die Erscheinung der Religionsphilosophie Kant's abgestossen hatte. Er erblickte in jener Pantheismus, in dieser Deismus, die er als Extreme ansah, welche durch einen tiefer gefassten Theismus, als die höhere Mitte, zu überwinden seien. Wohl hat Hegel die Bezeichnung seiner eigenen Lehre als Pantheismus abgelehnt, aber nach allen erfolgten Vertheidigungen desselben gegen diese Auffassung von Seiten eines Theils seiner Jünger hält heute noch die grosse Mehrheit der deutschen Philosophen den Hegelianismus für pantheistisch. Auch die günstigste Deutung vermag ihn nicht über den Halb-, Geistes- oder Persönlichkeits-Pantheismus hinauszuheben, wiewohl auch diese Ausdeutung nicht recht durchführbar ist.*)

Allerdings hätte Baader seiner Kritik und Polemik besser das

naue Auffassung und Kenntniss der Thatsachen wird der richtigen Erklärung der Leiden sehr förderlich sein. Aber die Arbeit müsste mit tiefstem Ernste und strengster Gewissenhaftigkeit unternommen werden und nicht Jeder kann dazu berufen sein, der Lamentationen vorzutragen vermag.

*) Wie ist es Hegel's Verhalten gegenüber zu erklären, dass Schelling, später die Persönlichkeit Gottes ganz bestimmt aussprechend, dennoch unumwunden behauptete, dass jedes Vernunftsystem in irgend einem Sinne dem Pantheismus huldigen müsse, was er dann dahin erläuterte, dass der wahre Theismus den Pantheismus als Moment in sich zu tragen habe? Das Pan in euerem System, sagte er den sogenannten Pantheisten, sehe ich wohl, aber den Theismus darin sehe ich nicht. Der wahre Pantheismus war ihm nur derjenige Theismus, der den persönlichen Gott nicht im Pan (All) untergehen lässt.

Ganze der Hegel'schen Logik und Religionsphilosophie oder auch noch seiner übrigen Hauptwerke zu Grunde gelegt, anstatt nur einzelne Hegel'sche Hauptlehren herauszugreifen und zu widerlegen und in den Durchführungen seiner Schule zu verfolgen. Allein die Angelpunkte seiner Lehre hat Baader doch tiefeindringend widerlegt, womit die übrigen Irrthümer von selbst stürzten, und die Hauptschrift, worin er dies vollbrachte und mehr als dies, da er zugleich die Grundlinien seiner eigenen Relegionsphilosophie darin vorträgt, die Schrift: „Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum" (1839)*), hat nicht wenig zum Sturze der Vorherrschaft der Hegel'schen Philosophie beigetragen und ist und bleibt eine Fundgrube tiefsinniger religionsphilosophischer Ideen, deren Durchdringung freilich Geduld und Ausdauer erfordert. Die Widmung des zweiten Heftes (nicht des ersten, wie R. sagt) seiner Dogmatik an Marheinecke, den Bearbeiter der protestantischen Dogmatik vom Hegel'schen Standpunkte aus, war keineswegs, wie R. will, eine vorübergehende Anwandlung, sondern aufrichtiger Ausdruck seiner Achtung der Strebungen und Forschungen dieses begabten protestantischen Theologen und ein Zeichen der Achtung der tieferen protestantisch-theologischen Forschung überhaupt. Sein Verhältniss zu den protestantischen Forschern in den verschiedensten Wissensgebieten war das der Anerkenntniss der Gleichberechtigung des Forschens zur Erzielung einer Wissenschaft, welche die Differenzen von Innen heraus lösen und überwinden sollte. Seine Beziehnngen zu protestantischen Forschern waren daher zahlreicher als zu katholischen und boten ihm sicherlich meist reichere Anregung und erfreulicheren Gedankenaustausch als die letzteren.**)

Um dies wahr zu finden, denke man nur an seine Beziehungen und grösstentheils persönlichen Bekanntschaften zu und mit Männern wie Alex. v. Humboldt, Thiersch, Niethammer, Schelling, Schubert, Steffens, Eschenmayer, Passavant, Hegel, Daub, Hinrichs, Marhei-

---

*) Siehe Werke Baader's IX, 289—436. Warum findet sich Niemand, der uns eine Vergleichung der Baader'schen und der Schelling'schen Kritik des Hegel'schen Systems vortrüge? Man hat es leicht, die Kritik Schelling's für die beste zu erklären, wie E. von Hartmann, wenn man jene Baader's ignorirt. Dabei wäre allerdings auch Krause's gründliche Kritik Hegel's in den „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft u. s. w. Göttingen, 1829," zu berücksichtigen.

**) Nicht etwa wegen minderer geistiger Begabung derselben, sondern wegen der Beschränkung, die ihnen die Hierarchie auferlegte, oder die sie sich selber in ihrer Hingabe an sie auferlegten.

necke, Göschel, Krause, Tieck, J. Kerner, Lenau u. s. w. R. hat offenbar niemals durchschaut, dass Baader's Katholicismus auf den Universalismus der christlichen Kirche hindrängt und auf eine Ausgleichung und Einigung aller christlichen Confessionen hinzielt, eine Tendenz, von welcher in seiner Weise schon J. Böhme und nach ihm in anderer Art Leibniz ergriffen waren. Die Stellung Baader's in der katholischen Kirche ist daher genau genommen einzig in ihrer Art und ohne Beispiel und es ist unbegreiflich, dass man dies noch immer nicht erkennen will, obgleich die antipapistischen Schriften dieses Forschers bereits vor mehr als dreissig Jahren an das Licht getreten sind. Was aber seine gesammte Philosophie betrifft, welche zugleich echte Mystik der Pseudomystik der Pantheisten gegenüber ist, so finde ich in ihr nicht, wie R. meint, absolute Befriedigung, denn sie ist nicht schlechthin irrthumslos und ausserdem wenigstens theilweise viel zu unentwickelt und auch so nicht in der entsprechenden und erforderlichen Gestalt vorhanden, um es völlig, so wie sie vorliegt, bei ihr bewenden lassen zu können. Allein sie übertrifft an Tiefe und Wahrheitgehalt wie an innerer Uebereinstimmung mit sich selbst alle philosophischen Systeme der Deutschen, die bis auf ihn hervorgetreten sind, und sie stellt ein zwar dem Keime nach nicht neues, aber tieferes Princip auf als seine Vorgänger von Leibniz bis Hegel herab, indem sie einen echten und wahren monotheistischen Ideal- oder Spiritual-Realismus begründet und Monismus und Individualismus in einer tieferen Fassung ausgleicht. Wer dieses Grundprincip und seine ungeheure Bedeutung und Tragweite nicht erfasst, welches in der neueren Zeit unter Rückweisung auf J. Böhme, aber auch auf den Grundcharakter der Offenbarungslehre des alten und neuen Testamentes nachweisbar zuerst von Baader (und nicht von Schelling) erkannt und aufgestellt worden ist, der kann freilich unmöglich in mein Staunen über die Verblendung der Welt (um die Worte von R. zu gebrauchen) sich finden, inwieferne sie nicht einsehen will, dass ich mit gutem Grunde, da ich der Zukunft Grosses zutraue, Baader als den Begründer der Philosophie der Zukunft verkündigt habe.*)

Nächst Baader wird allerdings Schelling am meisten auf die Zukunft der Philosophie von Einfluss sein.**) Aber der Letztere

*) So erfreulich es mir sein muss, in dem umfänglichen Werke des Herrn Dr. Leonhard Schneider: „Die Unsterblichkeit-Idee im Glauben und in der Philosophie der Völker (1870)“, Baader's und meiner Schriften vielfältig gedacht zu sehen, so fehlt dennoch die richtige Würdigung der Bedeutung Baader's den neueren Philosophen gegenüber.

**) Auch Krause ist hier unstreitig zu nennen. Aber sein Verhältniss

ist dem Ersteren in der bemerkten Richtung nur nachgefolgt und hat auch dann das neue Princip nicht reiner (sondern unreiner) erfasst und so wenig allseitig vollständiger und befriedigender durchgeführt, dass sich Baader trotz einer gewissen Grossartigkeit der Conceptionen zu den ernsthaftesten, eingreifendsten Erinnerungen und, um es auf das Mildeste auszudrücken, Rectificationen Schelling'scher Ausschreitungen veranlasst gefunden hat und wohl noch mehr veranlasst gefunden haben würde, wenn er die authentischen Veröffentlichungen der Schelling'schen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung noch erlebt hätte. Die Angelpunkte der Neu-Schelling'schen Philosophie waren ihm gleichwohl aus ihm zugekommenen Nachschriften der Münchener Vorlesungen Schelling's nicht unbekannt geblieben, und es ist nicht nachgewiesen worden, dass er die letzte Gestalt der Schelling'schen Philosophie in irgend einem Punkte missverstanden oder missdeutet hätte.*)

Wenn man mit Recht vom Philosophen Besonnenheit verlangt, so fragt es sich nur, nach welchem Maassstab sie bemessen werden soll. Wer den Maassstab für sie aus der höchsten und tiefsten Quelle schöpft, wird sie gerade in Baader's Werken am wenigsten vermissen, wenn er sie bis auf den Grund kennt.

Der Hauptgrund, aus welchem R. und Andere Baader die hervorragende Weltstellung, die ich ihm zuschreibe, nicht einräumen zu können glauben, liegt ausser der Voreingenommenheit für eine langgewohnte weltläufige Anschauung in der äusserlich unsystematischen Darstellungsart unseres Philosophen, welche eine ganz eigen-

---

zu Baader und Schelling bedarf einer eigenen umfassenden Untersuchung, die hier zu weit führen würde. Vergl. vorläufig den XVI. Band (Registerband) der Werke Baader's, S. 281 (Artikel Krause), wo hingewiesen wird auf Baader's Werke II, 301, 406, 602, III, p. LVIII, XV, 119.

*) Die Schärfe und witzige Bitterkeit einiger Aeusserungen Baader's über die letzte Gestalt der Schelling'schen Philosophie möchte man lieber weg wünschen. Jene Aeusserungen sind aber erklärlich theils aus dem Benehmen Schelling's, theils aus Dessen unverhältnissmässiger Bevorzugung. Noch heute hält die halbe Welt die Leistungen Schelling's für ausserordentlich viel grösser als jene Baader's. Wenn man aber die Originalität und Selbstständigkeit des Denkens und Forschens und vollends den Wahrheitgehalt der Forschungsergebnisse zum Vergleichungspunkt nimmt, so erscheinen die Leistungen Baader's grösser, tiefer und bedeutender. Dass dies nicht erkannt wird, liegt in der Unfähigkeit seiner Beurtheiler, nicht in einer angeborenen oder unüberwindlichen, sondern in einer selbstverschuldeten und überwindlichen, überwindlich dadurch, dass man seinen Werken ein Studium widmet, wie man es einem Platon, Aristoteles, Spinoza, Kant nicht selten zugewendet hat.

thümliche Art des Studiums und nicht geringe Ausdauer erfordert. Ein einmaliges Lesen oder auch Studiren seiner Schriften ist weniger ausreichend als bei allen oder doch den meisten andern Philosophen. Um ihn zu verstehen und tiefer in ihn einzudringen, muss man bei jeder einzelnen Schrift so ziemlich den Inhalt aller oder der meisten andern gegenwärtig haben. Man muss den zahlreichen Anmerkungen die gleiche Aufmerksamkeit wie dem Text zuwenden und muss die entlegensten Stellen mit einander zu verbinden wissen. Endlich muss man wie bei jedem bedeutenden Schriftsteller so bei Baader in erhöhtem Maasse zwischen den Zeilen zu lesen verstehen, was hier mit um so grösserer Sicherheit richtigen Verständnisses geschehen wird, je umfassender man sämmtliche Schriften kennen gelernt haben wird. In diesem Falle wird man ganze Welten von Gedanken nicht in ihn h i n e i n, sondern aus ihm h e r a u s lesen mit dem Bewusstsein, dass sie wirklich in ihm liegen und dass sie in Baader's Geiste meist bewusst vorhanden gewesen sind. Seine Gedanken sind fast lauter Centra, deren jedes eine ganze Peripherie beherrscht.*) Daher wohnt ihnen eine unendliche Entwickelungsfähigkeit inne und eine Befruchtungskraft begabter Köpfe, die in's Unermessliche zu gehen verspricht, sobald die Bedeutung der Schriften dieses genialen Geistes so weit erkannt sein wird, um zu bewirken, dass die besten Talente einem umfassenden und nachhaltigen Studium derselben sich zuwenden. Baader will weder Systematiker sein, noch Systematik für überflüssig erklären, und da er sie nicht gibt, so will er auch nicht als Vollender seines philosophischen Princips gelten, sondern nur als Erneuerer, Wiedererwecker und Fortbilder der wahren ideal-realistischen Weltanschauung auf der Höhe des neunzehnten Jahrhunderts und nur den einseitigen und falschen Richtungen seiner Zeit gegenüber als Grundleger oder Begründer der wahren Philosophie, die nun in's Unvermessene fortwachsen kann und in Rücksicht der Ausbildung und Ausgestaltung grössere Leistungen verlangt, als die seinigen waren, ein Verlangen und eine Forderung, welche er freilich ebenso an jede kommende höhere Stufe der Entwicklung nicht bloss im Gebiete der Philosophie stellt. Wer vollends das Studium der Werke Baader's so betreiben würde, dass er überall auf die von ihm nie verschwiegenen Quellen vieler seiner tiefsten Gedanken in ausgebreitetem Studium zurückginge, der würde merkwürdige und folgenreiche Entdeckungen machen und, wenn er sie zu verwerthen wüsste, für die Meisten über-

---

*) Vergleiche E. A. von Schaden's Vorwort zu Baader's Tagebüchern. S. Werke XI. B. XVII.

raschendes Licht auf gar Vieles in Vergangenheit und Gegenwart zu werfen vermögen.

Man sollte sich in die Form der Baader'schen Schriften finden und ihre Unbequemlichkeiten und theilweise Unannehmlichkeiten nicht zum Vorwand gebrauchen, dem umfassenden Studium derselben sich zu entziehen.*) Denn am Ende ist der tiefe Gehalt eines Philosophen doch höher zu stellen als eine anziehendere Form, welcher der rechte Gehalt fehlt. Jeder würde sich schämen, den Schriften eines H. Heine auch nur entfernt einen gleichen Werth mit den Werken eines Kant beizulegen oder auch, wenn man lieber will, jenen einiger recht achtbaren schönschreibenden Philosophen. Warum sollte das Gleiche nicht bezüglich Baader's im Verhältniss zu minder bedeutenden, im Ganzen ansprechender schreibenden Philosophen gelten, besonders da man in seinen Werken nicht selten Schönheiten der Darstellung ersten Ranges antrifft. Das Analoge muss ich geltend machen, wenn man den Mangel der Systematik bei Baader gegenüber z. B. der Systematik Hegel's urgirt. Wer wollte nicht einräumen, dass Hegel hier, formell betrachtet, ungemein viel höher steht als Baader? Allein untersucht man, ob diese Systematik Hegel's die Gewähr der Wahrheit ihres Inhaltes, der Hegel eigenthümlichen Lehren, ist und findet man, dass dies keineswegs der Fall ist, wie schon der sehr üble Umstand, den man sogar in einen Vorzug umzudeuten gesucht hat, beweist, dass drei verschiedene Auslegungen möglich waren, so sinkt der Werth dieser Systematik bedeutend im Preise. Sie war immerhin ein grossartiger Versuch, der, auch misslungen, erhebliche Wirkungen haben musste und auch noch weiterhin haben wird, aber eine Form, die den Umsturz ihres Inhalts nicht verhüten und nicht abwehren kann, konnte auch nicht die wahre Form, nicht die Stand haltende, nicht die dem wahren Inhalt angemessene Systematik sein. Baader trat, wie schon oben bemerkt worden, mit Hegel rücksichtlich der Systematik nicht in Concurrenz. Andern den freiesten Spielraum nach dieser Richtung hin unverwehrt lassend und jedes Verdienst, neidlos, wie er war, ehrend und achtend, hat er sich die Aufgabe des Systematisirens gar nicht gestellt. Sagt man aber, er habe dies nicht gethan, weil er solche Leistung seinen Kräften nicht zutraute, so spricht seine früheste Schrift: „Ueber den Wärmestoff" nicht für diese Annahme und auch in seinen späteren Schriften finden sich zahlreiche Spuren,

*) Dass sie bei weitem nicht so gross sind, als man vorgibt, und durch grosse Vorzüge aufgewogen werden, kann man aus den „Weltaltern" und der 2. Auflage der „Societätsphilosophie" hinlänglich ersehen.

welche dieselbe nicht unterstützen. Nur dies scheint mir das Richtige zu sein, dass er durch Verwendung seiner Kräfte auf die Systematik glaubte der Tiefe seiner Forschung, der quellenden Productivität seines Geistes, dem Lauschen seines Genius auf die Erregungen seines Innern, der Lebendigkeit und Frische seiner Gedanken mehr oder minder Eintrag zu thun. Diese Richtung auf die Wurzelgräberei der Gedanken, wie er es bei Böhme nannte, wurde begünstigt durch seine äussere Lebensstellung als praktischer Bergmann, und als er in den mittleren fünfziger Lebensjahren diesem Berufe enthoben wurde, mochte die bis dahin geübte Art diffuser Schriftstellerthätigkeit nicht leicht mehr abzulegende Gewohnheit geworden sein. Eine gewisse Einschränkung dieser gewohnten Diffusion ist wohl in den späteren aus Vorlesungen an der Münchner Universität, die er im 61. Lebensjahre begann, hervorgegangenen Schriften zu gewahren, aber eine umfassende Systematik ist auch hier nicht beabsichtigt worden. Wenn man ihm Vorstellungen darüber machte, so entgegnete er, die Zeit dafür sei noch nicht gekommen und es bedürfe erst noch grosser Vorarbeiten, ehe die Hand an eine Systematik, wie seine Ideen sie erfordern, gelegt werden könne. Trotzdem ist es die Frage, ob die Schriftstellerthätigkeit Baader's nicht ganz anders und formell ungleich vollkommener ausgefallen wäre, wenn er in jungen Jahren den Beruf des Universitätslehrers ergriffen hätte. Ich zweifle nicht im Geringsten daran, dass dies wirklich in nicht geringem Grade erfolgt sein würde. Erwägt man, dass solcher Beruf ihn stark zur Systematik, wenigstens zu einer gross angelegten Gedankengruppirung hingedrängt haben würde, so gewinnt meine Annahme die grösste Wahrscheinlichkeit. Aeusserte Friedrich Schlegel brieflich im Jahre 1811 gegen Sulpiz Boisserée: „Könnte er (Baader) schreiben, wie er zu sprechen versteht, so würde von Schelling und Fichte wenig mehr die Rede sein," *) so übersetze ich diese Erklärung in die Worte: Hätte Baader früher oder später die Tiefe und den Reichthum seiner Ideen in einem grossartig wohlgruppirten Ganzen vorgetragen, so würde er auch in der Wirkung alle zeitgenössischen Philosophen überflügelt haben. Weniger seine Schreibart, die im Ganzen besser ist als sie Schlegel schätzt, als vielmehr die Diffusion seiner Schriften, der Mangel, wenn denn doch die Systematik fehlen sollte, einer grossartigen Gruppirung des Ganzen verhinderte den bezeichneten grossen Erfolg. Um so nöthiger war die Herstellung der Gesammtausgabe der Werke Baader's, welche, wiewohl der Nichtbeachtung seiner Leistungen stark entgegenwirkend, sich dennoch getrösten muss, nur allmälich grössere Wirkungen her-

*) „Sulpiz. Boiserée" I, 110.

vorzubringen. Wäre die rechte Erkenntniss der Bedeutung Baader's vorhanden gewesen, so hätte sie die Wirkung haben müssen, mich gleich nach Vollendung der Gesammtausgabe der Werke unseres Philosophen, vor jetzt nahezu zehn Jahren, in die Lage zu versetzen, die systematische Gesammtdarstellung der Baader'schen Lehre auszuführen und an das Licht zu stellen. Aber diese Erkenntniss war nicht im erforderlichen Grade vorhanden und ich musste daher unfreiwillig für Baader mit lauter wissenschaftlichem Kleingewehrfeuer wirken und konnte am wenigsten zum Angriff derjenigen Arbeit schreiten, welche erst auf die Gesammtdarstellung der Lehre Baader's folgen könnte. Noch ist es wenigstens für die letztere nicht zu spät, wenn sich aus der besseren Erkenntniss der hervorragenden Bedeutung der Baader'schen Philosophie für mich die für die bezeichnete Arbeit erforderliche Lage ergeben sollte.

Wenn mein geistreicher, hochverehrter Freund und beziehungsweise philosophischer Gegner, K. Rosenkranz, meine brieflichen Aeusserungen dahin deutete, als ob ich der Herausgabe und Propaganda der Baader'schen Werke Vermögen geopfert habe, so muss ich zur Vermeidung von Missverständnissen bemerken, dass die mir gewordene Unterstützung des verewigten Königs Maximilian II. von Bayern und der königl. bayerischen Staatsregierung ausgereicht hat, meine aus eigenem Vermögen gemachten Vorschüsse für das Werk zu decken und dass nur die indirecten Opfer für ein Werk, welches wegen ungünstiger Lage der Dinge acht Jahre der Vorbereitung und zehn Jahre der Herausgabe erforderte, nicht gering und bedeutender als jene nachher gedeckten Vorschüsse gewesen sind. Unter keinen Umständen werde ich jene wohlangewendeten Opfer bereuen und würde sie auch dann nicht bereuen, wenn ich es von R. für richtig prophezeit erachten könnte, dass Baader zwar immer eine kleine Gemeinde um sich sammeln, aber zu einer so hervorragenden Weltstellung, wie ich glaube, nicht gelangen werde. Ich bin vielmehr gewiss, dass schon der Umschwung Schelling's und der von ihm bedingte Gang der nachhegel'schen Philosophie in Deutschland unter seinem Einfluss stund, wie auch der rechte Flügel der Hegel'schen Schule nicht ohne Einwirkung von ihm geblieben ist, dass diese Einflüsse und Einwirkungen nur Vorläufer einer kommenden noch viel tieferen und centraleren Einwirkung Baader's waren und sind und dass endlich Baader auf die Philosophie der übrigen Culturländer der Welt mit der Zeit einen tiefer gehenden Einfluss üben wird, als jeder andere deutsche Philosoph.*) Von

*) Ob dabei weniger sein Name, als seine Gedanken wirken werden, kann an der Sache selbst nichts Wesentliches ändern.

dieser Ueberzeugung kann freilich nur Derjenige durchdrungen sein, der dem genialen und tiefsinnigen Wahrheitgehalt eine centralere und durchdringendere Macht zutraut und zuschreibt, als der bezauberndsten und schönsten Form der Darstellung und sogar der grossartigst durchgeführten Systematik einer minder tiefen Weltanschauung. Dieses Vertrauen wäre nur dann allenfalls eitel, wenn Baader den Mangel der Systematik nicht ausgliche durch die nicht zwar absolute, aber doch in allen Hauptsachen durchgreifende innere Zusammenstimmung seiner, alle Zweige der Philosophie umfassenden Ideen. So gewiss die christliche Religion, mit Hegel zu reden, die absolute ist und also weder durch eine andere Religion, noch durch irgend ein philosophisches System verdrängt werden kann, so gewiss wird diejenige Philosophie, welche das tiefste Verständniss der christlichen Religion aufgeschlossen hat, mit der Zeit die grössten, weitestreichenden und dauerndsten Wirkungen üben.

Die Vorsehung hat ein schweres Leiden, Augenerkrankung bis zur Gefahr der Erblindung über R. verhängt. Er erträgt es mit echt philosophischer Standhaftigkeit, welche der religiösen Ergebung nicht fremd sein kann. Möchte das beklagenswerthe Uebel nur vorübergehend sein oder doch gemildert werden können! Sollte aber im Rathe der Vorsehung ein Anderes beschlossen sein, so möge ihm das innere Licht um so heller aufleuchten, je mehr das äussere schwindet. Möge das hellste Licht, das in dieser Welt scheint, die heil. Schrift, ihn erleuchten, dann werden die Räthsel sich lichten, die ihm, in den Werken der tiefsten Philosophie der Neuzeit, noch verhüllt geblieben sind.

10.

Quäbicker, Dr. Rich., Kritisch-philosophische Untersuchungen. I. Heft: Kant's und Herbart's metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele. Berlin 1870. Heimann. 20 sgr.

Die Philosophie stirbt nicht, es stehen immer neue Denker auf, welche auf den Schultern der Vorgänger die Lösung der Probleme weiter zu führen suchen. Der Verf. zeigt in diesen beiden Abhandlungen einen so gesunden Verstand und ausnehmenden Scharfsinn, dass an seine Zukunft nicht geringe Hoffnungen geknüpft

werden können. Einen Theil der Irrthümer, welche Kant verhinderten, eine in der Hauptsache wirklich bleibende Grundlage der Philosophie zu schaffen, hat der Verf. mit gründlicher Kenntniss und eindringendem Scharfsinn aufgedeckt, ohne die hochverdienstliche Seite der Forschung Kant's zu verkennen. Schon Baader hatte sich (W. XV. und sonst) über Kant's Behauptung einer unvermeidlichen Illusion der reinen Vernunft selbst empört, und der Verf. weist sie gleichfalls zurück, indem er die Annahme eines denknothwendigen Irrthums scharfsinnig geisselt. Man kann aus den kritischen Ausführungen des Verfassers ersehen, wie tief dieser Irrthum in die ganze Erkenntnisstheorie Kant's eingreift. Nicht leicht sind von einem Andern in so gedrängter Zusammenfassuug die Fehler Kant's aufgezeigt worden, ohue dass doch der Verf., wie es scheint, in jene eines Theils der Nachfolger Kant's sich zu verwickeln in Gefahr sich begibt. Kant's Widerlegungsversuch der Unmöglichkeit der rationalen Psychologie als Doktrin erscheint dem Verf. mit Recht als unstichhaltig. Auf mindestens gleicher Höhe des Scharfsinns treffen wir den Verf. in der zweiten Abhandlung über Herbart's metaphysische Seelenlehre. Auch die Verdienste Herbart's hebt der Verf. hervor, zeigt aber zur Genüge die Unhaltbarkeit seiner metaphysischen Voraussetzungen in der Annahme absoluter einfacher Realen, die Widersprüche seiner Methode der Beziehungen und die Grundlosigkeit seiner Ableitung aller Seelenthätigkeiten aus Vorstellungen, deren Möglichkeit in an sich veränderungslosen, einfachen (in sich unterschiedslosen) Monaden (Realen) von ihm gar nicht gezeigt werden konnte. Dass es analytisch aus dem Begriffe der Selbsterhaltung der Realen folge, Vorstellung zu sein, hat Herbart nicht einmal zu erweisen versucht. Darum ist seine Psychologie ganz willkürlich und grundlos, so gross auch der aufgewendete Scharfsinn ist, sie als einen Fortschritt der Wissenschaft erscheinen zu lassen. Alles wird da zu einer erzwungenen Künstlichkeit, die mit der Logik gross thut und doch in einer Menge von Widersprüchen einherschreitet. So kommt der Verf. zu dem Schlusse: „Das Gesammtergebniss aller dieser Erörterungen ist die Erkenntniss der Nothwendigkeit einer principiellen und systematischen Umgestaltung der Herbart'schen Ontologie. Die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe halten auch wir für möglich und nothwendig; was wir bestritten und als unmöglich nachgewiesen haben, ist die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe der Herbart'schen Psychologie."

11.

LAO-TSE, TÁO-TĔ-KING. (Der Weg zur Tugend.) Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plänkner. Leipzig, Brockhaus 1870. Preis 2 Rth.

Wenn bisher unsere Geschichtschreiber der Philosophie meist ihre Darstellungen mit der Philosophie der Griechen begonnen haben, so geschah es von den Einen, weil sie den Anschauungen des Orients den Charakter der Philosophie gar nicht oder doch nur uneigentlich einräumen wollen, von den Anderen, weil die Quellen der altorientalischen Philosophie nicht oder wenig erschlossen waren. Die orientalischen Studien unserer Philologen haben aber bereits die Geistesentwickelung des alten Orients soweit aufgehellt, dass wir mit Grund erwarten dürfen, allmälig eine wirkliche Geschichte der Philosophie der orientalischen Völker aus dem Nebel hervortreten zu sehen. Das vorliegende Werk liefert nun den Beweis, dass wir wirklich von einer vorgriechischen, altorientalischen Philosophie sprechen dürfen und auch nicht bloss von einer der Inder, sondern jedenfalls auch der Chinesen.*) Trotz des üblen Rufs von China, dem grössten Lande der Erde, welches den vierten Theil der Menschheit enthält, erklärt der Uebersetzer in dem Vorwort, entnehme er dem reichen Schatze der chinesischen Literatur ein Werk, und mache sein Wagniss noch zehnmal grösser durch die Behauptung, dass dieses Werk des ältesten chinesischen Philosophen, welches in China für classisch gelte, auf der ganzen Erde das Attribut: „classisch" verdiene. Dieses Werk ist Lao-tse's Tao-te-King. Der Uebersetzer rühmt von ihm, es sei ein so vollendetes, so rund abgeschlossenes, in seinen Theilen so innig verwebtes Ganze, ein so logisch aufgebautes System, dass das Herausreissen und Beleuchten einiger Stücke niemals zur Verständlichkeit führen könne. Und in der That, wenn die Uebersetzung wesentlich richtig ist, so lässt sich gegen diese Charakteristik nur wenig Gegründetes erinnern. Ob dieses nun der Fall ist, dies kann nur von unseren sprachkundigen Sinologen entschieden werden. Referent als Nichtsinologe kann nur

*) Auch Krause, bemerkt H. v. Leonhardi, war dieser Ueberzeugung und bethätigte dieselbe unter fleissigster Benützung der Quellen, soweit sie damals zugänglich gemacht waren, sowohl in den „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft", durch Abhandlung der indischen und der chinesischen Philosopheme, wo er auch den Tao-te-King bespricht, als auch noch eingehender in seinen, noch ungedruckten, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

sagen, dass die innere Zusammenstimmung aller Theilglieder dieses Ganzen so wie grossen Theils der Gliederung seiner Gedanken das günstigste Vorurtheil für die wesentliche Richtigkeit der vorliegenden Uebersetzung erweckt, welches noch durch die Nachweisungen des Uebersetzers verstärkt wird, dass die französischen Sinologen Abel Rémusat und Stanislas Julien als Uebersetzer und Beurtheiler sich der auffälligsten Sinnlosigkeiten schuldig gemacht haben. Bis also unsere Sinologen gesprochen haben werden, wird es erlaubt sein, einiges unmaassgebliche Vorläufige über das vorliegende Werk zu berichten. Die Einleitung des Uebersetzers gibt uns Nachricht über die Bedeutung des Namens des chinesischen Philosophen, seine Herkunft und Lebenszeit. Er wurde fast zu Ende des 7. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung geboren,*) wurde Gelehrter und Bibliothekar am kaiserlichen Hofe der Tscheu. Der Ruf seiner grossen Gelehrsamkeit, seines tiefen Wissens, seiner sittlichen Vollkommenheit verbreitete sich weithin und kam auch zur Kunde des weit jüngeren Kong-tse (Confucius), der in der Hoffnung, von ihm lernen zu können, die weite Reise nach der Residenz der Tscheu unternahm, Lao-tse zu sehen und sein Schüler zu werden. Allein der progressive Geistesflug Lao-tse's war dem conservativen Kong-tse zu hoch und nach seiner Zurückkunft sagte er zu seinen fragenden Schülern die merkwürdigen Worte: „Ich komme von Lao-tse und bin sprachlos vor Erstaunen über den Ideenreichthum und Gedankenflug dieses Mannes. Seht, wenn die Gedanken eines Mannes hoch und weitfliegend sind, wie die des Vogels in der Luft, so sind meine wie die des Pfeils, der den Hochschwebenden durchbohrt und mir bringt. Sind sie wie die des Hirsches auf der weiten Flur, so sind meine gleich dem Jagdhund schnell und holen ihn ein. Sind sie so tief wie der Fisch im unabsehbaren Abgrunde, so gleichen meine der Angel, an der er heraufgebracht wird an das Tageslicht. Wenn aber die Grossartigkeit der Gedanken dem Drachen gleicht, der hoch im Aether unerreichbar, unverwundbar schwebt, so kann ich sie nicht erreichen. Seht, so ist Lao-tse's Geistestiefe und Gedankenflug gleich dem Drachen. Ich stehe da mit offenem Munde und bin keines Wortes mächtig.“ Diese aufbewahrten Worte Kong-tse's waren dem Uebersetzer ein Sporn, dem Sinn und Zusammenhang der Lehren Lao-tse's tiefer nachzuforschen und nach vielen Mühen glaubte er sie herausgebracht zu haben. Das Werk Lao-tse's umfasst zwei Bücher in 81 Capiteln, wovon dem ersten 37 angehören.

---

*) Nach A. Clement's Angaben (Die Weltlehre des Gottthums, Meyer und Zeller in Zürich, 1860, Th. III, S. 46) 604 vor Christi Geburt.

Jedem Capitel sind von dem Verfasser Bemerkungen beigefügt, die sich theils gegen falsche Auffassungen und Uebersetzungen wenden, theils den Text zu erläutern suchen und Folgerungen ziehen, auch Vergleichungen mit andern, besonders christlichen Lehren anstellen. Nach Auffassung, Uebersetzung und Erläuterung des Verfassers ist das Werk Lao-tse's ein spiritualistisch tiefsinnig theistisches System von einer Erhabenheit, die von keiner andern vorchristlichen Erscheinung des Hebräerthums übertroffen wird und fast der Theorie nach ein Christenthum vor Christus genannt werden könnte. A. Clement (a. a. O. Th. III. S. 40 ff.) erkennt den Tiefsinn Lao-tse's an und glaubt (S. 48) sagen zu dürfen: „Sct. Augustin und Alle, die das Ganze kennen, was auf dieser Erde bereits gedacht und vollbracht wurde, sind nothgedrungen zu sagen: „„Was man jetzt christliche Religion nannte, existirte bereits bei den Alten vor Christus und hat nie aufgehört zu existiren seit dem Ursprung des Menschengeschlechtes, bis, nachdem Christus selbst gekommen, man die wahre Religion, die zuvor existirte, Christenthum nannte.““ *) In dem System Lao-tse's und in allen verwandten Lehren Asiens ist das Urchristenthum d. h. die Erkenntniss Gottes, der Moral und Bestimmung des Menschen vollständig und zwar wissenschaftlicher und vollkommener als in den Evangelien Jesu enthalten. Die Erhebung des Christenthums zur Weltreligion ist ein natürlicher und schuldiger Fortschritt der späteren Zeit." **) Ich untersuche nicht, ob Alles hier von Clement Gesagte ohne alle Einschränkung gelten kann. Aber die Tiefe und Geistesgrösse Lao-tse's ist A. Clement ausser Frage und seine Auffassung steht jener unseres Uebersetzers ungleich näher, als jener verworrenen Rémusat's und St. Julien's. Die Persönlichkeit Gottes, Seine Erhabenheit über die Welt, die Seine Schöpfung ist, die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Gottes Willen befolgenden geistigen Wesen steht in dieser Philosophie des ältesten Philosophen China's fest, und nur darüber ergibt sich aus seinem Werke bis jetzt nicht völlige Klarheit, ob ihm die sittlich und religiös Verlorenen untergehen oder entweder ewigen Strafen unterliegen oder endlich nach langer Strafzeit doch noch gerettet werden. Doch kann man bemerken, dass die Annahme des Untergangs, wenn sie gemacht wäre, jedenfalls einen Widerspruch mit seinen allgemeinen Grundsätzen enthalten

*) Ein verwandter Gedanke liegt dem bemerkenswerthen Werke: „Die Einheit der Religionen", von Ernst von Bunsen (1870) zu Grunde.

**) Man weiss nicht recht, warum in Deutschland das System A. Clement's ganz unbekant zu sein scheint. Wie es auch zu heurtheilen sei, so muss man es doch erst kennen, ehe man es zu beurtheilen vermag.

würde, da nach ihm alles Geschaffene zum Sein geschaffen ist, und nur Umwandlung (die für die geistigen Wesen nicht Verlust ihrer Persönlichkeit sein könnte), nicht Vernichtung für möglich erachtet wird. Es ist bekannt, dass das Buch der Weisheit (a. T.) ganz denselben Gedanken ausspricht, der also auf die Naturwesen bezogen nichts weniger als eine neue Entdeckung der Naturforscher ist. („Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Lust am Verderben der Lebendigen; sondern er hat Alles geschaffen, dass es im Wesen (Sein) sein sollte.“ Buch der Weisheit I, 13--14.) Die richtig verstandene Lehre, dass nichts Geschaffenes untergehe, ist bei Lao-tse wie im alten Testamente bereits anzutreffen und folgt hieraus die recht verstandene Monadologie, so ist auch diese keine Entdeckung der neueren Philosophie. So lehrreich die den einzelnen Capiteln der Uebersetzung des Werkes unseres chinesischen Philosophen beigegebenen Anmerkungen sind, so entschlägt der Verfasser sich doch der Aufgabe, am Schlusse eine gedrängte Uebersicht des Gedankenganges des übersetzten Werkes zu geben, welche seinem Zwecke sehr zu Statten gekommen wäre. Wenn man das Ganze überschaut, so staunt man, wie ein so hoher Schwung des Geistes, ein so begeisterter Idealismus und Spiritualismus verbunden sein konnte mit einer solchen Klarheit und Nüchternheit des Verstandes, mit einer solchen Wohlordnung des Stoffes und mit einer solchen Tiefe der Einsicht in das Verhältniss der aposteriorischen und der apriorischen Forschung. Zwar verleugnet sich begreiflicher Weise die chinesische Färbung nicht und die theoretischen Untersuchungen sind überall mehr Andeutungen als Ausführungen. Wenn aber die Lehre Lao-tse's, die wesentliche Richtigkeit der deutschen Uebersetzung vorausgesetzt, wahrhaft im Alterthum verstanden worden, wenn an ihr fortgebaut worden wäre, zu welcher Höhe hätte die Philosophie schon im Alterthum gelangen können! Sobald uns die Verzweigungen der alt-orientalischen Philosophie vollständiger bekannt sein werden, wird sich die Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie überhaupt bedeutend umgestalten müssen. Insbesondere wird die Hegel'sche Auffassung vollends fallen müssen (unbeschadet ihrer verhältnissmässig nicht unbedeutenden Verdienste), wie sich seine Philosophie der Geschichte weitaus unzureichend erwiesen hat.

Der Gedankengang Lao-tse's kann in Folgendem vollständig dargelegt werden:

„Nur der, welcher ganz von Leidenschaften frei ist, wird im Stande sein, das höchste geistige Wesen zu erfassen; der dagegen,

dessen Seele beständig von Leidenschaften getrübt wird, sieht nur das Endliche — die Schöpfung.

Sobald die ganze Welt das Schöne als solches erkennt, so ist auch der Begriff des Hässlichen dadurch gegeben; wenn Alle das Gute als solches erkannt haben, so weiss man auch, was seine Verneinung, das Nichtgute bezeichnet. Auf gleiche Weise erzeugt der Begriff des . . . Materiellen die Verneinung desselben, den Begriff des . . . Immateriellen. Er (der Weise) sammelt nicht weltliche Schätze, sondern geistige, daher unvergängliche.

Die Regenten . . . meinen: Man müsse das Gemüth und den Geist des Menschen leer lassen, dafür aber seinen Bauch füllen, man müsse ihm mehr die Knochen, als die Wissenschaft stärken, man müsse immer dahin streben, dass das Volk in seiner Unwissenheit bleibe, denn dann begehre es auch nicht so viel.

Der Weise wendet sich dem Tao, dem einzig Unerforschlichen zu. Wo er aber auch sei, der Weise, da liebt er den Ort, wo er weilt, und verschönert Alles um sich durch seine Gegenwart. Mit seinen Forschungen durchdringt er die Tiefen der Natur.

Ein volles Glas läuft leicht über.

Ein zu scharf geschliffenes Schwert wird leicht stumpf.

Vor allem und mit aller geistigen Kraft muss man danach streben, dass das reinere und bessere geistige Selbst — Vernunft und Willenskraft — das weniger gute und weniger reine Begehren so in seine Gewalt bekomme, dass das Selbst ein einiges, harmonisches, untheilbares Ganze werde. Wer mit reiner Seele die Menschheit liebend umfasst und überallhin Segen bringt, der wird das Immaterielle, das geistige Wesen ergründen können.

Wir müssen eingedenk sein, dass von allen lebenden Wesen jedes wieder zu seinem Ursprung zurückkehrt. Aber dieser Ruhe folgt immer ein Wiederaufleben. Ein stets erneutes Wiederaufleben nennt man Fortdauer. Wer das nicht einsieht, der bereitet sich durch seine Unüberlegtheit selbst Unheil. Wer aber einsicht, dass eine Fortdauer ist, der ist sich auch der hohen Bedeutung derselben bewusst, von ihr durchdrungen, grossgesinnt, edel, vortrefflich. Wer grossgesinnt, edel, vortrefflich ist, der hat das Ideal der Menschenwürde erreicht, — dem erschloss sich der Himmel, — der kennt das Tao, der kennt die Ewigkeit; ob auch der Leib vergehe, wir haben nichts zu fürchten.

Wo der Glaube nicht ausreicht, da ist kein Glaube.

Durch das Zusammenleben werden die Menschen erleuchtet, gebildet, aufgeklärt; der alleinstehende bleibt in Finsterniss.

Die ganze geschaffene Natur . . . ist das Sichtbarwerden des

Tao. Dieses, obgleich an sich ein rein geistiges Wesen und durchaus immateriell und beides, immateriell und geistig, in vollendeter Weise, umfasst doch alles Sichtbare, obgleich immateriell und geistig, schuf es doch und sind in ihm alle Wesen.

Durch diesen Geist wird das Unvollkommene vervollkomnet, vollendet, erfüllet, den Gebeugten richtet er auf, den Schwachen stärkt, den Fehlenden bessert er.

Der Weise stellt das Tao der Welt dar als leuchtendes Vorbild. Ob man es auch nicht sieht, so leuchtet es uns doch überall klar entgegen. Zwar rühmt es sich nicht seiner Werke, aber seine Werke rühmen es. Zwar zeigt es sich nicht in seiner Erhabenheit, aber seine Erhabenheit übertrifft Alles. Die Worte der Alten: „Was unvollkommen ist, das wird es vollenden", sind keine hohlen nichtssagenden Worte. Nein, wir werden in Wahrheit die Vollendung im Licht erschauen, wenn wir eingehen, wenn wir zurückkehren zu ihm.

Wer sich auf den Fussspitzen in die Höhe reckt, wird nicht aufrecht stehen bleiben können. Wer sich über andere erhebt, wer stolz und übermüthig ist, wird nie gerade und verständlich handeln. Wer nur sich selbst betrachtet, wird keinen klaren Blick für Anderes haben.

Es existirt ein das All erfüllendes, durchaus vollkommenes Wesen, das früher war denn der Himmel und die Erde. Man möchte es als den Schöpfer der Welt ansehen.

Das Tao ist erhaben, erhaben ist auch der Himmel, erhaben die Erde, erhaben ist auch das Ideal des Menschen. So sind denn vier erhabene Wesen im Universum, und das Ideal des Menschen ist ohne Zweifel Eines derselben. Denn der Mensch stammt von der Erde, die Erde stammt vom Himmel, der Himmel stammt vom Tao. Und das Tao stammt ohne Frage aus sich selbst.

Der würdevolle Ernst ist somit tief begründet. Ein Weiser wird daher andauernd streben, seine gehaltvolle Würde nicht zu verlieren und in Allem bewahrt er seine Ruhe, seine Besonnenheit, seine Klarheit.

Der Weise wird die Menschen so unterstützen, dass er sie zum Heile führt und nicht dem Verderben preisgibt.

Die Welt ist Gottes Werk, und es lässt sich nicht daran ändern und bessern . . . Der Weise wendet sich daher ab von Anmaassung, er weiss, dass er keine Wunder thun, dass er nicht eingreifen kann in die ewigen Naturgesetze.

Das Tao ist ewig und kann nicht genannt werden. Aber ihm mit Aufrichtigkeit und Wahrheit angehören, das ist so wenig verlangt, und dennoch wagen die Weltmenschen nicht, ihm ganz sich hinzugeben.

Oh, wenn doch die Fürsten und Könige es bewahren wollten, dann würden ihnen Alle folgen und von selbst sich ihm ergeben. Dann würde sich der Himmel der Erde aufs Neue verbinden, und einen lieblich befruchtenden Thau niederträufeln lassen auf diese. Dann würde das Volk seine Gesetze und Verbote selbst festsetzen können, denn es wüsste von selbst, was recht und gerecht ist.

Wer den Menschen kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist erleuchtet. Wer Andere besiegt, hat Heldenkraft; wer sich selbst besiegt, Seelenstärke. Wer es versteht, sich genügen zu lassen, ist reich; wer energisch handelt, hat Willenskraft. Wer sein Ich nicht verliert, dauert fort, er stirbt, aber er vergeht nicht, er hat das ewige Leben gewonnen.

Alles, was da ist, besteht nur durch das Tao, Alles, was wir wünschen, erhalten wir durch das Tao. Es liebt alle Wesen und sorgt für Alle, aber es will nicht ihr Herr und Gebieter sein.

Wenn das erhabene Bild des Tao im Herzen der Menschen bewahrt würde, so würde sich die Welt ändern, nicht zu ihrem Nachtheil; ewige Ruhe, Friede, Eintracht würde herrschen.

Sobald man den göttlichen Hauch eingeathmet, so breitet er sich sicher aus in uns und nimmt uns ganz ein und dann stärkt er den Schwachen, stützt den Verlassenen, leitet den Verirrten wieder aufrichtend auf den rechten Weg. Dies nennt man die geistige Verklärung, bei welcher unser reineres, besseres Selbst die Oberhand über den gröberen Theil unseres Seins gewinnt.

Wenn die Menschen dem ewig Namenlosen aufrichtig ergeben wären, dann würden die Begierden, die Sinnlichkeiten, die Laster schwinden und wenn alle Welt sündenrein wäre, so würde die Gesetzlichkeit sich in der Welt von selbst aufrecht erhalten.

Die mit dem Tao, mit dem Gedanken und dem Glauben an die Vorsehung verbundene Tugend ist nicht die Tugend im weltlichen Sinne, d. h. sie ist eine weit höher stehende Tugend. Die weltliche Tugend ist nicht ein Abirren von jener, sondern eine nicht mit jener zu vergleichende Tugend.

Nur Jenem, der mit ganzer Seele seine Schönheit und Erhabenheit zu erforschen strebt, dem theilt es (das Tao) reichlich mit, den überschüttet es mit seinen Wohlthaten, den erfüllt es ganz.

Der Menschennatur ist es angemessen, das Weibliche, die Erde zu verlassen, und dem Männlichen, dem Himmel, zuzustreben, dessen göttlicher Odem ja Alles belebte und die Harmonie des Alls hervorrief.

Sind nicht die Folgen der Sünden und Fehler, die wir beim begierigen Erwerb irdischer Güter nur zu leicht begehen, weit

schlimmer für unser Seelenheil, als der Verlust unserer gesammelten Schätze?

Das hehre Tao ist durchaus vollkommen, obwohl man es nicht sieht, und keine Zeit kann seinen Werth verringern.

Das erhabene Tao erfüllt so ganz die Welt, obwohl es uns doch so unendlich hoch und fern erscheint, — und keine Zeit kann seiner Allesdurchdringung je eine Grenze setzen.

Die Existenz des Erhabenen ist so ganz unserer Vernunft entsprechend, und dennoch erscheint diese so Vielen fraglich. Die Natur des Erhabenen ist so durchaus kräftig und stark und allmächtig, und doch sieht man dies meistens nicht ein. Es spricht in ganz bestimmter und entschiedener Weise zu uns, und dennoch vernehmen wir es nicht . . . Geistesreinheit verbunden mit Geistesklarheit gehört dazu, um in der Welt das Rechte, das Gute, Schöne — und Wahre, das Vollendete zu erkennen, demgemäss zu handeln, und so ein Vorbild der Menschenwürde zu sein.

Man kann, ohne aus dem Hause herauszutreten, die Menschen (die Welt) kennen, und ohne aus dem Fenster zu sehen, kann man das himmlische Tao erschauen.

Das Gemüth des Weisen ist kein gewöhnliches Gemüth, sein Herz schlägt gleichmässig für die ganze Menschheit. Wer gut und edel ist, dem bin ich auch gut, spricht der Weise, und wer strauchelt und fällt, dem sollte ich nicht gut sein? Seht, das ist die wahre Herzensgüte, die aus der himmlischen Tugend hervorgeht.

Alles, was ins irdische Leben eintritt, geht durch den Tod wieder aus demselben heraus. Die Todesfurcht kommt daher, weil der Mensch, so lange er lebt, das irdische Leben zu hoch schätzt, zu sehr an demselben hängt. Für Jene, welche das Leben auf schöne und edle und wahre Weise aufzufassen vermögen, ist der irdische Tod wie nicht da, weil er für sie keine Bedeutung hat.

Weil wir im Tao und durch das Tao leben, weil die Aufnahme seines Lichtstrahls die himmlische Tugend ist, weil es uns geistige Nahrung gibt und vor Irrwegen bewahrt, darum sollte wohl Alles, was da lebt, das Tao hochhalten und die himmlische Tugend ehren. Aber das Tao hat seine Erhabenheit, die Tugend ihren Werth in sich, und wenn daher auch die Welt das Tao nicht ehrt und schätzt, so ist es doch durch den allmächtigen Willen seiner selbst und seit Ewigkeit durch sich selbst und aus sich selbst das unendlich Erhabene.

Ja! Durch das Tao entstehen wir, durch das Tao werden wir ernährt; durch das Tao wachsen wir auf, das Tao leitet uns zum Guten, es vervollkommnet uns darin, es stärkt uns in der

Tugend, es lässt uns darin fest werden, und schützt uns auf allen unseren Lebenswegen vor jeglicher Gefahr. Aber das Tao schuf auch die, die es nicht anerkennen, es bildete auch die, die nicht ihren Halt, ihre Stütze in ihm suchen und finden, es ernährt und erhält auch die, für die sein herrliches, unendliches Walten unerforschlich ist. Das ist eben seine erhabenste Eigenschaft, seine unendliche Gnade (seine göttliche Tugend).

Wenn wir das unendlich feine geistige Wesen erkennen, so wird uns Alles offenbar werden; bewahren wir uns die Feinheit unserer Empfindungen, so werden wir uns erhoben fühlen, wir werden fort und fort in seinem, des Tao Lichte leben, und wenn wir zurückkehren im Tod, so gehen wir ein zu seiner Herrlichkeit. Nicht ist das Verlassen des Körpers für uns ein Unglück, sondern in Wahrheit wird es heissen, wir haben das ewige Leben empfangen.

Wer das Gute, Schöne und Wahre in seinem Herzen wohl begründet hat, dem wird es so leicht nicht wieder entwurzelt werden.

Wer nur für sich allein gut und edel ist, der sorgt nur für das Heil eines einzigen, für sein Ich; wer dagegen den Edelsinn in seiner Familie weckt, der hat für das Heil des weiteren Kreises der Familie gesorgt; wer ihn in der Gemeinde erweckt, der hat ja für das Heil des grösseren Kreises der Gemeinde gesorgt u. s. w.; wer ihn in einer ganzen Provinz mitzutheilen verstand und die Macht dazu hatte, der hat eben einer ganzen Provinz Segen gebracht; und wem endlich die Macht gegeben ist, durch sein Beispiel den Sinn für das Gute, Edle, Wahre und Schöne im ganzen Reiche zu verbreiten, der giesst nach allen Seiten, allüberall hin unendliches Heil aus, und seine Tugend ist vollkommen.

Jenen, die das Reingeistige im Herzensschrein geborgen halten und sich im Glauben immer mehr zu befestigen suchen, lösen sich alle Zweifel. Sie werden von der Gewissheit durchdrungen, dass der ewige Lichtstrahl des Tao sich ihnen, dem Staube, assimilirt hat. Sie sind wahrhaft Eins geworden mit dem Unerforschlichen.

Der Verein der erhabenen und göttlichen mit der menschlichen Tugend muss hinführen zum Segen und Heil der Welt.

Wenn Hohe und Niedrige gemeinschaftlich nach Einem Ziele hinstreben, so muss dieses erreichbar sein.

Dem edlen und rechtschaffenen Menschen gilt das Tao als das höchste, kostbarste Heiligthum, und für den sündigen Menschen wird es vielleicht in banger Stunde die einzige Hoffnung und Zuversicht, der letzte Rettungsanker sein.

Den Begriff des rein Geistigen in seinem Geiste zu schaffen

u. s. w., das ist das Streben des Weisen. So schafft er Grosses, obgleich ihm äusserlich nur kleine Hülfsmittel zu Gebote stehen. So schafft er Vieles durch so wenige Aussendinge.

Aber er beschwichtigt die Klagen und Bekümmernisse der Menschen dadurch, dass er die Herzen der Menschen zur Tugend lenkt durch Tugend. Er vollbringt das Schwerste dadurch, dass er die Menschheit bessert. Er vollbringt das Grösste durch seine Einfachheit, seine Geradheit, durch seine Geisteskraft. Sicher ist das Schwerste auf der Welt erreichbar, wenn das Herz der Menschheit sich zum Guten gewendet hat, das Grösste und Erhabenste der Welt wird sicher weniger durch Aussendinge als durch Geisteskraft vollbracht.

Der Weise unternimmt sein Werk auch für die, die noch nicht ihm angehören. Demnach strebt er danach, dass der Mensch seine Begierden beherrsche, lehrt das Nichtdarstellbare begreifen und sucht die sündige Menschheit wieder zurückzuführen auf den Pfad der Tugend dadurch, dass er ihr mit Wort und Beispiel hilft u. s. w.

Will der Weise sich über das Volk erheben, so muss er durch Wort und Lehre sich hinabbegeben unter dieses. Ueberhaupt, wer seine Höhe behaupten will über dem Volke, der darf dieses keinen Druck von oben fühlen lassen; wer seinen Vorrang vor dem Volke behaupten will, der darf dies nicht kränken und knechten, sondern muss ihm wohlthun in jeder Weise.

Es wird allerdings noch lange dauern, bevor die Menschheit dahin gelangt, vom Tao durchaus beseelt zu werden, darum schon, weil dies geistig ist und deshalb nur durch Geisteskraft erfasst und erhalten werden kann. Und weil die vom Tao Beseelten drei Kleinode besitzen und sich dadurch kennzeichnen müssen, dass sie diesen Erwerb, diesen Besitz als ihr höchstes kostbares Gut betrachten.

Das erste dieser Kleinode ist die Liebe. Das zweite ist die Zufriedenheit, Genügsamkeit. Das dritte ist, dass sie sich nicht für die Ersten und Besten der Welt, nicht für Vorbilder ausgeben, demnach die Demuth und Bescheidenheit.

Wer aber die Liebe besitzt, der hat Seelenstärke. Wer Genügsamkeit besitzt, Seelengrösse. Wer nicht als Erster glänzen will, sondern Demuth besitzt, der ist dahin gekommen, das Werk der Liebe an seinen Nebenmenschen erfüllen zu können, und der macht sich so würdig für die Ewigkeit.

Wie steht es aber jetzt in der Welt?

Da verwerfen und verachten sie die Liebe und somit die

Seelenstärke. Sie wollen nichts wissen von Genügsamkeit und opfern damit ihre Seelengrösse. Sie wollen nicht demüthig nachstehen, sondern Jeder drängt sich vor, der Erste zu sein. Für sie alle ist der Tod. Jene aber, die mit den Waffen der Liebe kämpfen, erringen den höchsten, den schwersten Sieg, den Sieg über sich selbst. Dadurch werden sie vor allem Unheil geschützt, vor allem Bösen bewahrt sein, demnach das ewige Leben haben. Der Himmel wird sie zum Heil führen, denn durch ihre Liebe wurden sie gerettet und vom Untergang bewahrt.

Ein Edler und Weiser, überhaupt einer, der Anspruch auf Bildung macht, wird nicht roh und grausam mit den Menschen umgehen. Auch wenn er ihnen entgegentreten muss, wird dies nicht mit Zorn und Rache geschehen. Ein Edler wird seine Widersacher niederzubeugen und zu besiegen verstehen ohne Kampf. Er wird die Menschen auf andere und bessere Weise sich unterthan und gehorsam zu machen wissen, ganz besonders durch seine Leutseligkeit; dies heisst, er wird die Menschen durch friedliche Mittel zur Tugend hinführen u. s. w.

Muss man aber einmal von den Waffen Gebrauch machen, so wird es uns nicht einfallen, der Wirth zu sein, der den Gast (den Feind) in der Defensive erwartet, sondern wir sind der Gast, der (in der Offensive) zu jenem hingeht. Noch weniger wird es uns einfallen, wenn wir einen Zoll breit Boden gewonnen, dann das Zehnfache, einen Fuss zurückzuweichen.

Das hiesse handeln und auch nicht handeln, halbe Maassregeln ergreifen, das hiesse die Aermel aufstreifen und dann die Arme nicht gebrauchen, das hiesse Lufthiebe machen, fechten gleichsam ohne Feind, das hiesse sich decken ohne Deckung, sich schützen ohne Schutz.

Es gibt kein grösseres Unglück, als es mit dem Feinde, der uns gegenübersteht, leicht zu nehmen, oder sich in der strengen Defensive zu verhalten. Schätzt man seinen Feind gering, so kommt man in Gefahr, sein höchstes Gut zu verlieren.

Kraft mit Vermessenheit gepaart führt zum Tode, Kraft mit Vernunft und Ueberlegung vereint zum Leben.

Wir sollen nicht ankämpfen gegen des Himmels Schickungen, sondern einen edlen Kampf kämpfen und darin Sieger bleiben, den Kampf gegen uns selbst.

Wir sollen die Lehren nicht Andern aufdringen wollen, sondern sie so überzeugen, dass sie von selbst zu dem Glauben kommen und begreifen. Das wird nur langsam von Statten gehen,

aber durch sorgfältiges Forschen, Prüfen, Aufklären und Ueberzeugen werden wir doch das Ziel erreichen.

Wenn ein Volk keine Todesfurcht kennt, wie kann man ein solches durch Todesstrafen schrecken wollen, und wenn wir es auch wirklich dahin brächten, das Volk in beständiger Furcht vor dem Tode zu erhalten, und es beginge Jemand etwas ganz Abenteuerliches, irgend eine grosse Schandthat, wer sollte so vermessen sein, die Todesstrafe über ihn zu verhängen? Jeder Andere, der, an Stelle des alleinigen Herrn über Leben und Tod, die Todesstrafe auszusprechen sich anmaassen wollte, würde dem gleichen, der anstatt des Zimmermanns die Zimmeraxt führen wollte.

Warum macht sich das Volk so wenig aus dem Tode? Weil es sich zu sehr nach irdischem Wohlergehen, nach behaglichem Wohlleben sehnt und weil es die einzigen Genüsse, die es kennt, die sinnlichen, selten oder fast nie erreichen und befriedigen kann.

Wenn nur Jene alle dem Nichtmateriellen sich zuwenden wollten, so würden sie ihr Leben erst zu etwas machen, und sie würden Genüsse kennen lernen, die den Freuden dieses Lebens weit vorzuziehen sind.

Wird nicht der in Ueppigkeit und Wohlleben Schwelgende verloren sein, und der Arme und Dürftige gerettet werden?

Ja, nach den himmlischen Gesetzen, da sollen die im Wohlleben sind, von ihrem Ueberfluss verlieren, und er soll den Armen und Dürftigen zu Gute kommen. A b e r d e r M e n s c h e n W e g e s i n d n i c h t d e s H i m m e l s W e g e, — auf Erden, wie ist es da so ganz anders. Da wird dem Dürftigen das Wenige genommen, um es Denen zu geben, die schon schwelgen im Ueberfluss.

Wer ist wohl auf Erden, der fähig wäre, von seinem Reichthum, seinem Ueberfluss etwas abzugeben? Nur d e r, welcher vom Tao beseelt ist. So kommt es, dass der Weise die Vorschriften des Tao befolgt, ohne an seinen Nutzen zu denken, dass er die ihm überkommenen Pflichten erfüllt, ohne müde zu werden, ohne nachzulassen, und dass er dies für ganz selbstverständlich, nicht für etwas Besonderes, nicht als etwas Ausgezeichnetes betrachtet.

Die immaterielle Kraft besiegt das Schwache — das Robuste und Feste, das Nachgiebige und Bewegliche — das Spröde und Harte. Darum sagt der Weise: Er trägt den Staub der Welt und heisst doch Herr aller Herren (im Reiche der Geister). E r t r ä g t d e r W e l t E l e n d u n d h e i s s t d o c h e i n K ö n i g d e r W e l t.

Wer die Tugend übt, der hält seinen Vertrag, wer sie nicht liebt und übt, der sucht sich auf alle Weise seiner Verpflichtungen gegen die Menschheit zu entheben; denn des Himmels Tao ist ja

so ferne und mit dem Hinweis auf die Ewigkeit können nur die edlen Menschen belohnt werden.

Die kleinen Leute im Reiche sind leider nur zu roh, zu ungebildet, zu ungeschickt. Wenn sie die Reichthümer von zehn Fürsten hätten, wüssten sie nicht, was sie damit beginnen sollten. Wenn das Volk die schönsten Schiffe und Wagen in Menge hätte, wüsste es doch nicht zu steuern und zu lenken, wenn es die besten Waffen hätte, wüsste es sie doch nicht zu gebrauchen. Ja, wenn die Wissenschaft umkehrte, wenn man zurückginge zum Kerbholz und zu den Knötchen im Faden, so wäre ihm das eben recht, es würde auch damit auskommen.

Wer es nun weiss, dass es so steht mit dem Volke, mit der Welt, der kann es nur leider nicht ändern, und die es ändern, wenigstens bessern könnten, die kennen eben die Folgewirkungen nicht.

Der Weise aber, dem das Immaterielle das höchste Ziel ist, nach dem er hinstrebt, und für das er beständig wirkt, bedenkt, dass es doch auch schon jetzt Menschen gibt, die im Guten erstarkt sind, und hofft, dass dadurch, dass die Guten auch auf Andere einwirken, es dahin kommen wird, dass immer mehr und mehr sich dem Tao zuwenden. Um so mehr, wenn man wird einsehen lernen, dass das Tao nur beglücken und segnen, und Niemand schaden und verderben kann. So bleibt der Weise unablässig beim Tao und schafft und arbeitet dafür, freilich ohne seine Meinung, seine Ansichten irgend Jemand gewaltsam aufdringen zu wollen.“

Ueberblickt man das Mitgetheilte aus Lao-tse's Lehre nach der vorliegenden Uebersetzung, so gewinnt für den Nichtsinologen die Annahme doch die grösste Wahrscheinlichkeit, dass die Auffassung des Uebersetzers im Wesentlichen sich bewähren dürfte. Ausserdem wäre die Zusammenstimmung der Lehren Lao-tse's kaum begreiflich zu nennen. Lässt man dies aber gelten, so staunt man, in so früher Zeit eine philosophische Lehre anzutreffen, welche mit den Lehren des Christenthums so grosse Verwandtschaft hat und nach ihrem philosophischen Charakter als Vorläuferin des neueren philosophischen Theismus der Deutschen angesehen werden kann. Liegt ihr ein traditionelles Moment zu Grunde, so ist ihr philosophischer Charakter doch daraus allein nicht zu erklären, so wenig als aus indischen Einflüssen, die behauptet worden sind. Es liegt uns hier vielmehr eine eigenartige Geistesgrösse vor, die schwerlich im gesammten Orient ihres Gleichen hat, da sich in Lao-tse die Besonnenheit und Klarheit des Verstandes mit der edelsten Begeisterung, die Demuth und Bescheidenheit mit dem Hochsinn des kühnsten Gedankenschwungs auf fast unvergleichliche Weise vereinigt.

In demselben Jahre erschien eine zweite Uebersetzung des Lao-tse von Viktor von Strauss (Leipzig, Fleischer 1870); ein Werk von in jeder Rücksicht noch viel grösserer Bedeutung als jenes von H. v. Plänkner.

12.

Daumer, H. Fr., Prof. Charakteristiken und Kritiken betreffend die wissenschaftlichen, religiösen und socialen Denkarten, Systeme, Projekte und Zustände der neuesten Zeit. Nebst positiven Erörterungen und Nachweisen. Hannover, 1870. C. Rümpler.

Die vorliegende gutausgestattete Schrift vereinigt acht Stücke, die gegen den Materialismus, die bloss mechanische Naturauffassung und die verbreitete Glaubenslosigkeit und ihre Folgen gerichtet sind. Die Grundgedanken des geistvollen Verfassers sind achtungswerth und lehrreich, die herangezogenen Thatsachen theils schlagend, theils das Nachdenken stark anregend. Tiefere Gedanken wurden gelegentlich eingestreut, aber nicht hinlänglich näher begründet. Eine principielle Untersuchung über die absolute Atomistik, auf welche der Materialismus sich zu stützen sucht, war freilich von einer Sammelschrift kleiner zerstreuter Arbeiten nicht zu erwarten, noch weniger wohl eine Kritik der materialistischen (sensualistischen) Erkenntnisstheorie. Deshalb kann die Schrift nur wenig Einfluss auf die Gegner üben, wenn sie auch für Solche, die bereits einer tieferen Weltanschauung huldigen, eine Fülle geistvoller Gesichtspunkte an die Hand gibt. Das Zeugniss kann man dem Verfasser nicht versagen, dass er wirklich, wie er S. 7 sagt, niemals Materialist, Geist- und Seelenleugner gewesen ist. Die Standpunkte, die er durchlaufen hat, könnten auf fruchtbare Weise doch nur in einer Entwicklungsgeschichte seines der Wissenschaft gewidmeten Lebens zur Sprache gebracht werden. Zu bedauern ist nur, dass der Verfasser nicht in der Lage zu sein scheint, die Ergebnisse seiner ausgedehnten und vielseitigen Forschungen zum Schlusse seiner Schriftstellerthätigkeit in einem umfassenden Werke niederzulegen, welches eine seiner geistigen Bedeutung entsprechende Wirkung haben könnte.

13.

Götz, Prof. Dr. L. F., Conrector an der Kreuzschule zu Dresden. Der Aristotelische Gottesbegriff mit Beziehung auf die christliche Gottesidee. Leipzig 1870. Mathes.

Die vorliegende Abhandlung kann als eine Fortsetzung der 1851 erschienenen Abhandlung: der griechische und christliche Gottesbegriff als Grundlage der Ethik (als Programm des Gymnasiums zu Dresden) angesehen werden. Die vorliegende Abhandlung zerfällt in zwei Abschnitte: I. die Principien der Sinnenwelt, II. das Princip der ersten Bewegung. Die Sorgfalt, womit der erste Abschnitt durchgeführt ist, verdient volle Anerkennung. Frei von den Irrthümern der Pantheisten in Auffassung und Beurtheilung des Aristoteles bemerkt der Verf. gegen Ende des ersten Abschnitts treffend, dass es dem Aristoteles zwar gelungen sei, der Gesammtsinnenwelt eine neue Betrachtungsweise abzugewinnen, aber nicht gelungen, die Schranken der menschlichen Erkenntniss zu durchbrechen, vor denen Sokrates in tiefster Ehrfurcht gegen das unbegreifliche Wesen der Gottheit stehen geblieben war. Die zweite Abhandlung: das Princip der ersten Bewegung, ist nicht minder lehrreich durchgeführt und gezeigt worden, dass Aristoteles, wie er über den Dualismus nicht hinausgekommen ist, sich auch nicht zur Höhe des christlichen Gottesbegriffs erhoben hat.

14.

Richter, Herm. Dr., Prof. am Gymnasium zu Zwickau. Die Hauptformen des Glaubens an Unsterblichkeit und die Gründe dieses Glaubens. Ein Vortrag. Zwickau, 1871. Richter.

Der Verf. will in diesem Vortrag nichts Neues und auch nichts Vollständiges bringen, sondern hegt nur den Wunsch, es möchten die gegebenen Zusammenstellungen denkenden Gemüthern da und dort eine Stunde stiller, ernster Betrachtung und Erbauung bereiten. Er unterscheidet drei Gruppen oder Hauptformen des Glaubens an Unsterblichkeit, deren erste nach ihm gar keine individuelle Unsterblichkeit lehrt, deren zweite sie nur unter Erfüllung einer Bedingung annimmt und deren dritte erst den unbedingten

Glauben an persönliches, individuelles Fortleben der Seele oder des Geistes vertritt. Diese Eintheilung ist logisch mehr als bloss misslich. Die Unvergänglichkeit oder Unzerstörlichkeit der Substanz oder des Wesens aller Dinge lehren alle Systeme, selbst der Naturalismus und Materialismus. Sie deshalb unter die unsterblichkeitsgläubigen Lehren zu subsumiren, geht doch nicht an. Ob aber alle Systeme, die der Verf. in seine erste Gruppe stellt, dahin gehören, ist sehr fraglich, hier aber nicht zu entscheiden. In der zweiten Gruppe des Verfassers treten Göschel und Weisse auf. Es wäre aber vor Allen J. G. Fichte's zu gedenken gewesen, an dessen Lehre sowohl Göschel als Weisse angeknüpft haben. Auch hätte doch wohl der verwandten Lehre Lotze's gedacht werden sollen. In seiner dritten Gruppe bringt der Verf. manches Belehrende aus älterer und neuerer Zeit bei, vindicirt mit vollkommenem Grunde Christus, der Welt Heiland, die Lehre der individuellen Unsterblichkeit, sieht aber nicht, dass die Unsterblichkeitslehren des Cartesius, Leibniz, Kant, Herbart aus zum Theil verschiedenen Gründen der Lehre Christi u. d. h. Schrift nicht adäquat sind. Ueber den gegenwärtigen Stand der Philosophie in Deutschland zeigt er sich unkundig genug, das Bedeutendste zu übersehen: die Unsterblichkeitslehre Baader's und die verwandte des letzten Stadiums der Philosophie Schelling's, die noch dazu von Beckers eine treffliche monographische Darstellung erhalten hat, die nicht dafür da ist, um von Solchen, die über die Unsterblichkeitslehren berichten wollen, ignorirt zu werden. Das Interessanteste bringt der Verf. gegen Ende seiner Schrift vor, wo er treffliche Gedanken Göthe's, Fechner's, Gauss's, Burdach's, Passavant's zur Sprache bringt. Am Bemerkenswerthesten ist ein Ausspruch von Gauss: „Es gibt in dieser Welt einen Genuss des Verstandes, der in der Wissenschaft sich befriodigt, und einen Genuss des Herzens, der hauptsächlich darin besteht, dass die Menschen einander die Mühsale, die Beschwerden des Lebens gegenseitig erleichtern. Ist das aber die Aufgabe des höchsten Wesens, auf gesonderten Kugeln Geschöpfe zu erschaffen und sie, um ihnen solchen Genuss zu bereiten, 80 oder 90 Jahre existiren zu lassen, so wäre das ein erbärmlicher Plan. Ob die Seele 80 Jahre oder 80 Millionen Jahre lebt, wenn sie einmal untergehen soll, so ist dieser Zeitraum doch eine Galgenfrist. Endlich würde es vorbei sein müssen. Man wird daher zu der Ansicht gedrängt, für die so vieles Andere spricht, dass neben unserer materiellen Welt noch eine andere, zweite, rein geistige Weltordnung existirt, mit so viel Mannigfaltigkeiten, als die, in der wir leben; — ihrer sollen wir theilhaftig werden.“

15.

Leopold Schmid's Leben und Denken. Nach hinterlassenen Papieren herausgegeben von Bernhard Schröder und Friedrich Schwarz. Mit einer Vorrede von Friedrich Nippold. Leipzig, Brockhaus, 1871.

Zwei begeisterte Verehrer L. Schmid's haben zusammengewirkt, die Welt mit dem Leben, Streben und Wirken eines früh geschiedenen Mannes näher bekannt zu machen, der zu den besten und namhaftesten Männern der katholischen Kirche der Neuzeit gehörte. Friedrich Nippold hat der Schrift eine Vorrede vorausgeschickt, in welcher er einen guten Theil derjenigen Bewegungen in der katholischen Kirche in Deutschland berührt, welche kirchliche Reformen verlangen und die der Herstellung einer deutschen katholischen Nationalkirche entgegendrängen. Unter den Männern dieser Bewegung erscheint dem Vorredner L. Schmid als einer der bedeutendsten, ja im Grunde als der bedeutendste, wiefern er ihm nicht bloss rücksichtlich seiner Schriften einen hohen Platz unter den philosophirenden Theologen zuschreibt, sondern ihm auch bezüglich der Stellung, die er sich zuletzt zu der römisch-katholischen Kirche, zum Protestantismus und zum Deutschkatholicismus gab, eine epochemachende Bedeutung zuerkennt.

In der der Vorrede Nippold's angehängten Erklärung B. Schröder's, des Biographen Schmid's, über die Beweggründe seines Unternehmens wird eine kurze Charakteristik Schmid's gegeben, die in warmer Hervorhebung der ungemeinen, edlen Eigenthümlichkeiten des Mannes am Besten davon zeugt, wie tief, erweckend und belebend Schmid auf seine Zuhörer zu wirken wusste.

Die Schrift selbst enthält zwei sehr ungleiche Abtheilungen, eine grössere, die dem Leben, eine kleinere, die dem Denken L. Schmid's gewidmet ist. Die Biographie verläuft in neun Abschnitten, die viel Interessantes und Lehrreiches darbieten: 1. Geburt und erste Entwicklungszeit, 1808—27, 2. Studiengang, 1827—31, 3. Wirksamkeit in Nassau, 1831—39, 4. Theologische Professur in Giessen, 1839—49, 5. Bischofswahl, 1849—50, 6. Philosophische Professur in Giessen, 1850—60, 7. Philosophische Arbeiten, 1860—67, 8. Ultramontan oder katholisch, 1867, 9. Die Jahre 1868 und 1869 bis zum Tode Schmid's. Der irenische Zug seines Lebens und Strebens hatte sicher seinen ersten Ausgangspunkt in seiner Abkunft von einem römisch-katholischen Vater und einer frommen evangelisch-reformirten Mutter. Auf der Universität zu Tübingen besuchte er

seit 1827 die Vorlesungen von Drey und Möhler, dann seit 1830 zu München die Vorlesungen Baader's, Schelling's und Döllinger's. Nicht geringen Einfluss übte Sengler auf ihn. Von 1831—34 lehrte Schmid im Priesterseminar zu Limburg in Nassau Kirchengeschichte, Patristik, alt- und neutestamentliche Exegese und schrieb seine ersten Schriften: Ueber die Bedeutung der hebräischen Sprache, Briefe Guntram Adalbert's an einen Theologen, Erklärung kirchlicher Perikopen. Von 1834—37 lebte er in Urlaub im Stift Neuburg bei Heidelberg als Hauskaplan des Rathes Schlosser und schrieb „die Erklärung des ersten Buches des Pentateuch," welches Werk ihm aussergewöhnliche Anerkennung brachte. Von 1837—39 fungirte Schmid als Pfarrer in Grossholbach im Herzogthum Nassau. Im J. 1839 wurde er durch Vermittelung des Bischofs Kaiser von Mainz für die Dogmatik an die katholisch-theologische Fakultät der Universität zu Giessen berufen. Hier wirkte Schmid eingreifend und nachhaltig als Lehrer und Schriftsteller. In seiner Schrift: Ueber die menschliche Erkenntniss (1844) entwickelte er die Grundgedanken seines philosophischen Standpunkts, während er in der Schrift: Kurzes Wort an die Denkenden in Deutschland über die gegenwärtige religiöse Bewegung (1845) dem Deutschkatholicismus gegenüber Stellung nahm und in nacheinander (1845, 1847 und 1850) herausgegebenen fünfzehn Predigten bereits den lebhaften Wunsch des Anschlusses der evangelischen und der katholischen Christenheit aneinander aussprach. In dem bewegten Jahre 1848 erhob er seine Stimme für die Forderung einer deutschen Synode, welche sich unwiderruflich nach bestimmten Zwischenräumen versammeln und in diesen selbst durch einen Ausschuss vertreten sein sollte. Auf diesem Wege hoffte er auch die Hebung der Inconvenienzen der christlichen und der nichtchristlichen Bewohner Deutschlands. Schmid's bedeutendstes Werk: Der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik erschien 1848—50, von dem der Biograph richtig sagt, dass es noch lange nicht ausreichend gewürdigt sei. Schmid selbst sagte über dieses sein Werk: „Die Ueberzeugung, dass sich der deutsche Geist wie über die politischen, so auch über die religiösen und insbesondere confessionellen Spaltungen zu erheben den Beruf habe, in welcher ich nie wankte und die ich stets in Wort, Schrift und That offen und überall an den Tag legte, suche ich in dieser Schrift auf dem sprödesten und schwierigstem Gebiete, vom Kerne des katholischen Dogmas selbst aus, als wohlbegründet zu beweisen." Ihm schien nicht eine zweite Reformation, sondern eine Regeneration bevorzustehen und an der Zeit zu sein.

Bei den ihm bekannten Bestrebungen der Ultramontanen, die mit der Gründung der Zeitschrift: „Der Katholik“ am Oberrhein ihren Anfang genommen hatten oder doch in ein neues Stadium getreten waren, schien es dem praktischen Blicke Schmid's gerathen, sich bei Zeiten eine Stellung in der philosophischen Fakultät der Universität zu Giessen zu sichern. Er erlangte auch wirklich bereits im J. 1843 die Erlaubniss, neben der Theologie spekulative Philosophie in der philosophischen Fakultät als Honorarprofessor zu lehren. In demselben Jahre wurde ihm das Rektorat bis Herbst 1844 übertragen, welches er später nochmals von Michaeli 1855 bis dahin 1856 bekleidete. Einen Ruf nach Hildesheim als Domherr und Professor am hildesheimer Priesterseminar, so wie einen zweiten an die katholisch-theologische Fakultät der Universität zu Breslau lehnte er ab. In Folge des letzteren Rufes wurde er nach seinem Wunsche 1846 zum Professor ordinarius honorarius an der philosophischen Fakultät unter Belassung seiner theologischen Lehrstelle ernannt. Mit dem Ende des Jahres 1848 nahte die prüfungsvollste Zeit seines Lebens. Am vorletzten Tage dieses Jahres starb der würdige Bischof Kaiser in Mainz, der Schmidt's Berufung nach Giessen veranlasst hatte und Zeitlebens ihm die schönsten Beweise der Anerkennung, der Hochachtung, des Vertrauens und der Zuneigung gegeben hatte. Schmid wurde auf die Dauer der Vacanz des bischöflichen Stuhls in Mainz zu Anfang 1849 als Stellvertreter des Bischofs in die erste Kammer der Stände berufen. Am 22. Febr. desselben Jahres wurde er in völlig gültiger Wahlhandlung von der Majorität des Domcapitels zum Bischof von Mainz gewählt. Am 1. März erklärte Schmid zur Freude der hessischen Regierung, die Wahl annehmen zu wollen, wenn die päpstliche Confirmation erfolgen würde. Da begann von Seiten der Ultramontanen eine unwürdige Agitation gegen die Wahl Schmid's und deren Bestätigung. „Galt es doch die eigene Existenz der Partei, d. h. die Sicherung einer „schönen“ Zukunft. Vor Allem setzte man in der Umgebung des Papstes alle dienstbaren Hebel in Bewegung und überallhin, nach München, Wien, Freiburg, Limburg u. s. w. wurden Noth- und Hülferufe gesandt. Man hätte glauben können, der ganzen Kirche stehe mit Bischof Schmid eine grundstürzende Revolution bevor.“ Eine ganze Reihe von Versuchen mit Bitten und Drohungen wurden unternommen, um den Gewählten zum freiwilligen Verzicht zu veranlassen. Als Alles nichts half, den seines Rechtes und guten Gewissens sich bewussten edlen Gewählten zum freiwilligen Verzicht zu bewegen, drängte Erzbischof Vicari sogar im Namen des Papstes zur Resignation. Aber Schmid war nicht der Mann, sich

in diese Falle locken zu lassen. Ohne persönlichen Wunsch, in die hohe Stelle einzutreten, erklärte er bestimmt, „aus objektiven Gründen“ auf Annahme der Wahl beharren zu müssen und verlangte, auf das kanonische Recht gestützt, den Informationsprocess für sich. „Seiner Ehre und noch mehr der Sicherung seiner von ihm geliebten und verehrten Kirche glaubte er diese Festigkeit schuldig zu sein.“ Da man aber entschlossen war, nach römisch-absolutistischer Art durchzudringen, so wusste man den Papst Pius IX. zu veranlassen, seinen absoluten Willen zu verkündigen. „Und folgst du nicht willig, so brauch' ich Gewalt.“ Wider das kanonische Gesetz und Recht leitete der Papst den Informationsprocess nicht ein und erklärte dem Mainzer Domkapitel in einem Breve vom 7. Dez. 1849: „Da wir aus Zeugnissen und Dokumenten wissen, dass besagter Priester jener Gaben entbehre, die zur rechten und nützlichen Verwaltung des bischöflichen Amtes durchaus erforderlich sind“, dass die erwähnte Wahl — nachdem die Aufforderung zur freiwilligen Entsagung nichts gefruchtet — verworfen werde. Zugleich wurde das Domkapitel zur Neuwahl aufgefordert und sowohl dasselbe als die hessische Regierung duldeten — schwach genug — nicht bloss solch' willkürliches Vorgehen, sondern liessen auch zu, und betrieben eine Neuwahl, die von vornherein kanonisch ungültig war. Auch alsdann wies Schmid jedes Ansinnen der Regierung etc. auf freiwillige Verzichtleistung zurück. Alles, wozu sich das Mainzer Domcapitel ermannte, war, dass es die Neuwahl insofern eventuell vornahm und als gültig für den Fall angesehen wissen wollte, wenn der Papst auf die letzte Eingabe der Wähler Schmid's an ihn, vom 1. Febr. 1850, worin auf Anwendung des Informationsprozesses der Wahl Schmid's gedrungen war, die Person Schmid's nochmals verwerfen werde. Von diesem schwachen unkanonischen Verfahren war natürlich nichts zu erwarten. Von den zur Auswahl vorgeschlagenen Herren, v. Ketteler, Förster und Oehler, wurde vom Papst der Erste auserkoren und zog im Sommer 1850 als Bischof per nefas in Mainz ein. Schmid liess sich jetzt aus der katholisch-theologischen Fakultät in die philosophische übersiedeln, wozu die hessische Regierung gerne die Hand bot. Zu dieser Zeit fasste er die Geschichte seiner Wahl zum Bischof von Mainz in einer Broschüre zusammen: „Die jüngste Mainzer Bischofswahl: Beitrag zur Kirchengeschichte und praktischen Theologie unserer Tage.“ Das Schriftchen besteht fast nur aus Aktenstücken. „Es wirkte durch seine einfache, fast schlichte Darstellung des Sachverhalts um so sicherer. Die ganze Mässigung, innere Gewissheit und Freudigkeit des Verfassers war erforderlich, um sich nach solchen Erfahrungen die Ruhe des Urtheils und den

Muth der einfachen Wahrheit, die keiner weiteren Vertheidigung und keiner Anklage zu ihrem Siege bedarf, zu bewahren, wie sie sich in dem vorliegenden Büchlein aussprechen.“

Nie ist ein bedeutender Mann aus einer so schwierigen Lage reiner, unverletzter und innerlich gehobener hervorgegangen als Schmid aus dem Vorgang der Mainzer Bischofswahl. Es folgten, wie der Biograph zu Eingang des 6. Capitels: Philosophische Professur in Giessen, sagt, jetzt für Schmid ruhigere Tage. Aber nichts weniger als Tage der Unthätigkeit. Vielmehr führt uns der Biograph eine Thätigkeit des Mannes in dieser Periode vor, die nur als eine gesteigerte bezeichnet werden kann. Reisen erweiterten seinen Blick und sein Briefwechsel gewann grössere Ausdehnung. Die neue strenge Prüfung, welcher er seine Stellung zur Kirche unterwarf, bestätigte seine bisherige Ueberzeugung, ja verschärfte sie. Hatte er schon 1849 einem Freunde geschrieben: „Mein ganzes Bestreben ist ununterbrochen auf die Befreiung des katholischen Geistes aus dem ihn entstellenden Fremdartigen und Unangemessenen gerichtet“, so schrieb er schon 1850 für sich nieder: „Meine selige Mutter, der Schutzengel meines Lebens, war evangelisch. Sie starb mir in meinem neunten Lebensjahre. Die Liebe zu ihrem Heiland zu bewahren war ihr so viel Anlass gegeben wie Wenigen. Ich wurde katholisch erzogen und habe mich überzeugt und seitdem es fortwährend überall unverhohlen erklärt, dass die Evangelicität die Katholicität nicht nur nicht ausschliesst, sondern dass es dem Christenthum wesentlich ist, ebensowohl katholisch als evangelisch zu sein. Diese nämliche Ueberzeugung sprechen die entschiedensten Stimmen unter den Evangelischen stets und überall aus. Dagegen haben mich die unzweideutigsten Erfahrungen belehrt, dass das römische Kirchenthum jene Ueberzeugung verwerfe. So bleibt mir, um meinem Gott und mir treu zu sein, nichts übrig, als aus der römischen Kirche auszutreten. Es geschieht unter aufrichtiger Hochschätzung ihrer Verdienste, jedoch ohne deren Verabsolutirung. Aber auch ohne Verzichtleistung auf die Katholicität der christlichen Gemeinden, als deren Mitglied ich mich hiermit förmlich bekenne. Es ist die evangelische.“ Schmid führte dann in diesen Niederschreibungen aus, dass er sich berufen glaube, an der Vermittelung der katholischen und evangelischen Christenheit zu arbeiten, dass er die römische Kirche nicht als identisch mit dem katholischen Christenthum anzusehen vermöge und daher nur in einer Conföderation zur Zeit das einzige gründliche Mittel erblicken könne, dem kirchlich wie politisch gleich misslichen Sektenwesen in Deutschland theils vorzubeugen, theils allmälig abzuhelfen. Nach seiner Auffassung wollten die christlichen

Confessionen weder getrennt noch verschmolzen, sondern vermittelt sein. Er arbeitete daher an einem Werke „über die religiöse Aufgabe der Deutschen“, welches zwar nicht bis zur Vollendung gedieh, wovon aber ein grosser Theil zu Stande kam und im Manuskript vorhanden ist. Der Biograph theilt Verschiedenes daraus mit, welches den Wunsch rege macht, dass es der Veröffentlichung nicht entzogen bleiben möge.

Im 7. Capitel bespricht der Biograph die philosophischen Arbeiten Schmid's von 1860 – 1867 und hier treten „die Grundzüge der Einleitung in die Philosophie mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That“ in den Vordergrund. Der Biograph unterlässt nicht, Hauptgedanken dieser gedankenreichen Schrift zur Sprache zu bringen. Im 8. Capitel: Ultramontan oder katholisch, führt uns der Biograph nun zu jenem Wendepunkt im Leben Schmid's, wo er den lange innerlich vollbrachten Schritt auch nach Aussen hin öffentlich that, indem er mit Veröffentlichung einer einen Bogen starken Schrift: „Ultramontan oder katholisch“, 1867 zugleich seinem Pfarrer erklärte, „auf die spezifisch-römische Kirchengemeinschaft so lange zu verzichten, als sie den eigenthümlichen Werth des Evangeliums anzuerkennen ablehnt.“ Seine kleine Schrift erlebte rasch vier Auflagen. Ein Jahr darauf erläuterte er seine Darlegung durch „Mittheilungen aus der neuesten Geschichte der Diöcese Mainz“ etc. Von kirchlicher Seite geschah nichts gegen das Auftreten Schmid's und die protestantische Kirchenbehörde Hessens verhielt sich ebenso passiv. Auf Umwegen jedoch strebte der Ultramontanismus die Wirkung der Erklärung Schmid's zu vernichten, gelangte aber mit dem Versuch, eine Achtserklärung der Geistlichen, die Schmid's Zuhörer gewesen waren, hervorzurufen, nicht zum Ziele. Schöberlein schrieb ihm: „Solche Schritte sind Thaten“ und diese Auffassung entsprach jedenfalls der Gesinnung und Absicht Schmid's. Sein Schritt wirkte fort, jedoch mehr im Stillen. als in hervortretenden äusseren Kundgebungen. Die Aeusserung Volkmuth's an Schmid: „dass Ultramontanismus und Protestantismus sich nie und nimmermehr miteinander vertragen können, wohl aber katholische und evangelische Kirche“, wurde sicher von nicht wenigen Gesinnungsgenossen getheilt. Die zwei letzten Lebensjahre Schmid's, die im 9. Capitel kurz geschildert werden, verliefen ohne allzu störende Anfechtungen unter Arbeiten, Reisen, fortgesetztem Briefwechsel, innerer Sammlung und heiterer Stimmung. Er starb unerwartet am 20. Dezember 1869 in Folge eines Hirnschlages. Sein Todeskampf dauerte kaum eine Viertelstunde, sein Sterben war fast schmerzlos. Die Beerdigung

erfolgte nach katholischem Ritus. Ein stattlicher Leichenzug erwies die Achtung, in welcher er stand. Eine Grabrede wurde nach seinem früher geäusserten Wunsch nicht gehalten. Mit wenigen Worten der Anerkennung eines so reichen, tiefen Lebens beschliesst der Verfasser seine Biographie des bedeutenden Mannes. Ein Nachtrag: „Zur Schulfrage“ bringt einige Aeusserungen Schmid's über die Communal- (Gemeinde-) Schule, die er als ein hohes Gut zur Erringung wahren Christenthums fordert.

Die II. Abtheilung der vorliegenden Schrift: „L. Schmid's Denken“, von Friedrich Schwarz entworfen, ist viel geringeren Umfangs als die Biographie von Bernhard Schröder. Nach dem vorausgeschickten Vorwort soll der Ueberblick über den ganzen Zusammenhang seiner Gedanken ein Einblick in das System des Philosophen zur Vervollständigung der Schilderung von Schmid's geistiger Persönlichkeit dienen. Diesen Zweck erreicht der Verfasser mit seiner auf gründlicher Kenntniss beruhenden gedrängten Darstellung allerdings. Aber diese Anfänge, Vorbereitungen, Grundlegungsversuche sind doch nicht ein System der Philosophie zu nennen. Bei allem thätigen, tiefen Streben, dem echt philosophischen Ernst seiner Gesinnung, der Vielseitigkeit seiner Bildung, der Fülle gehaltvoller Gedanken fehlen ihm doch überdies streng wissenschaftliche Begründungsweise und durchgängige Klarheit. Schmid ist hauptsächlich als katholischer Theologe bedeutend und zwar als philosophirender Theologe von begeisterter, warmer, edler Persönlichkeit. Als Philosoph hat er mächtige Anregungen gegeben, aber zu einer umfassenden Gestaltung seiner Philosophie ist er nicht gekommen. Ueberdies hat er in der Philosophie kaum etwas wesentlich Neues gebracht, sondern nur von Andern schon errungene Gedanken eigenthümlich umgeprägt und mit einigen Zuthaten versehen. Wiewohl er sich, als man anfing, ihn der Baader'schen Schule zuzuzählen, scheu zurückzog und anfing, eine reservirte Stellung, ja fast eine ablehnende einzunehmen, so ist doch der Hauptbestandtheil seiner besten philosophischen Gedanken theils von Baader schon vorausgenommen, theils aus seiner Anregung entsprungen. Es ist kaum zu bezweifeln, dass Schmid eine noch höhere Bedeutung für die Wissenschaft gewonnen haben würde, wenn er den Wink der Vorsehung verstanden hätte, der darin für ihn lag, dass er früh genug in Baader's Nähe kam und mächtige Anregungen von ihm empfing, die ihn darauf hinweisen konnten, der Theologe der Baader'schen Schule zu werden. Wollte er aber durchaus die Philosophie voranbringen, so hätte er doch nicht eher dies umfassend unternehmen sollen, bis er des Ganzen der Baader'schen Lehre sich bemächtigt

und dasselbe durchdrungen gehabt hätte. Das Weitergehen als Baader, wenn er dazu das Vermögen hatte, wäre ihm von keiner Seite verwehrt worden und hätte ihm auch nicht verwehrt werden können. Statt dessen nahm er nur unvollständige Kenntniss von Baader's Lehren und glaubte da und dort über ihn hinaus gegangen zu sein, wo er ihn nicht einmal erreicht hatte und vielmehr hinter ihm zurückgeblieben war. Dass die Jünger Baader's nicht Veranlassung fanden, Schmid für einen grösseren Philosophen als ihren Meister zu halten, machte ihn mehr oder minder gegen diese missgestimmt. Man ersieht dies aus einer brieflichen Aeusserung an H. Prof. Dr. v. Leonhardi bei Gelegenheit der Einladung desselben zu dem Frankfurter Philosophencongress im Herbst 1868, die wörtlich also lautet (vorliegende Schrift S. 189): „Dass Sie gerade den Krause'schen Standpunkt zur Grundlage nehmen, ist mir nicht allein darum erfreulich, weil das Selbstgefühl des Hegelianismus, Herbartismus und Baaderismus sich nacheinander vielfach in arge Selbstüberhebung und in die ungebührlichste Geringschätzung Anderer verlaufen hat, sondern vor Allem, weil ich die Krause'sche Philosophie von Herzen verehre, unerachtet ich sie erst, nachdem ich meine philosophische Ueberzeugung in allen Hauptpunkten längst festgestellt hatte, etwas näher kennen lernte. Meine Ansicht enthält Fichte's Zeitschrift, Bd. LIV, S. 131, 2.

Gegen diese Vorwürfe muss Referent die Jünger Baader's ohne Ausnahme in Schutz nehmen. Keiner derselben hat sich der angeblichen Sünden schuldig gemacht. Der Anlass zu diesem Vorwurf kann nur darin gelegen haben, dass die Jünger Baader's die grosse Bedeutung ihres Meisters richtiger zu würdigen wussten als Schmid, ohne dass sie darum die Verdienste Anderer unter ihrem Werthe angeschlagen hätten. Ihre Ueberzeugung aber, dass sie die Lehren Baader's richtiger verstanden und in ihrer hohen Bedeutung besser zu würdigen gewusst haben als die Gegner oder die halben Freunde Baader's, kann doch nicht wohl als Selbstüberhebung ausgelegt werden.

Was die Stellung betrifft, die er später zur römisch-katholischen Kirche eingenommen hat, so ist der Verlauf der Mainzer Bischofswahl vom J. 1849 von grossem Einfluss darauf gewesen. Der Besteigung des Bischofsstuhls von Mainz wäre er lieber überhoben gewesen und in seiner Annahme der Wahl wollte er nur dem genügen, was ihm in dieser Lage als unbedingt gebietende Pflicht erschien. Der Verlauf der Wahlangelegenheit musste ihn tief kränken. Aber die Kränkung selbst war nicht die Hauptsache, sondern der Umstand, dass sie dem in kanonischer Rechtswidrigkeit geübten

Absolutismus des Papstes entfloss. Dies öffnete ihm vollends die Augen über die Herrschaft des Absolutismus in der römisch-katholischen Kirche und bestärkte ihn in der höheren Werthschätzung des Evangelismus der protestantischen Kirche und führte ihn schliesslich zu jenem Schritte des Verzichtens auf die specifisch-römische Kirchengemeinschaft. Die Fassung seiner Austrittserklärung, wenn er den Austritt einmal nöthig fand, hätte wohl bestimmter, schärfer, unmissverständlicher ausfallen sollen. In seinem Sinne sollte aber die Erklärung eine That sein, von welcher er sich mehr zur Herbeiführung der von ihm gewollten Conföderation der christlichen Confessionen versprach als von blossen Beweisführungen ihrer Möglichkeit und Erforderlichkeit. Abgesehen von der Unmöglichkeit einer solchen Conföderation, solange die katholische Kirche in Deutschland mit dem Papst verbunden bleibt; abgesehen davon, dass mit einer blossen Conföderation, wäre sie möglich, wenig gewonnen wäre und eine solche in keinem Fall letztes Ziel der kirchlichen Bewegungen sein konnte, waren die Katholischen unter den Jüngern Baader's keineswegs mit dem Schritte Schmid's, noch weniger mit seinen Erwartungen von demselben einverstanden und glaubten vielmehr, dass erstlich das Ziel höher zu stecken und zweitens vorerst durch die Wissenschaft, die Ausbildung der Theorie der Kirchengemeinschaft, der Praxis vorzuarbeiten sei, eingedenk jenes nicht unbekannten Wortes des Leibniz, dass jede Wissenschaft um so praktischer sei (und werde), je spekulativer sie sei. Auch konnten sich die Jünger Baader's darüber wundern, dass Schmid erst den päpstlichen Absolutismus gegen seine Person gerichtet empfinden musste, ehe ihm die Herrschaft desselben in der römisch-katholischen Kirche vollends klar wurde, da er den Beweis dieser weltkundigen Thatsache, wenn nicht früher aus seinen geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Studien, doch schon aus den antipapistischen Schriften Baader's (1838—1840) vollkommen hinlänglich schöpfen konnte. Dass Schmid auch noch 1849 sich meines Erinnerns nicht auf dieselben bezog, daran mag ihn die Besorgniss verhindert haben, wieder zur Baader'schen Schule gerechnet zu werden und sich Schwierigkeiten zu bereiten, wenn er, der Priester, auf den Laien, den J. Böhme feiernden Philosophen als seinen Vorgänger hingewiesen hätte. Jene antipapistischen Schriften aus den Jahren 1838 bis 1840 waren schon in den Jahren 1854—55 in der Gesammtausgabe der Werke Baader's (B. V und X) erschienen. Im Jahre 1865 hatte Referent als indirekte Antwort auf den päpstlichen Syllabus vom Jahre 1864 in der zweiten Auflage der Baader'schen Grundzüge der Sociatätsphilosophie, aus den Werken Baader's geschöpft,

die Abhandlung: Ueber die Verfassung der christlichen Kirche und den Geist des Christenthums, an das Licht gestellt, die nachher 1870 in der Augsb. Allgemeinen Zeitung abgedruckt wurde nnd bald darauf in besonderem Abdruck als Blitzstrahl wider Rom im Buchhandel erschien. Diese Abhandlung, welche jetzt in zweiter bedeutend erweiterter Auflage die Aufmerksamkeit der Welt auf sich zieht, ist doch von einer gewaltig grösseren Bedeutung als Schmid's Schriftchen: Ultramontan oder Katholisch, und diese Abhandlung ist noch dazu bloss ein kürzester Auszug aus den kirchlichen Reformschriften Baader's.

Wie ist es nun gekommen, dass Herr Friedrich Nippold überhaupt und insbesondere nichts von Baader's hervorragenden Leistungen weiss, weder in seinem Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814, auch in der zweiten Auflage nicht, noch in der Vorrede zu L. Schmid's Leben und Denken? So schreibt man also im 19. Jahrhundert neuere Kirchengeschichte, dass man den tiefsinnigsten und bedeutendsten katholischen Forscher der Neuzeit geflissentlich ignorirt und nicht einmal durch die augenfälligsten Thatsachen aus dem Leben und Denken Schmid's zu einer näheren Kenntnissnahme und Berücksichtigung der genialen Leistungen Baader's und des Einflusses und der Wirkungen seiner Lehren geführt wird. So unverantwortlich solches Verfahren ist, so mag es noch immer so schlimm nicht genannt werden, als die grundfalschen Angaben vieler Anderer über einzelne seiner Lehren und die endlosen Wiederholungen der seit Jahrzehnten aus dem Grunde widerlegten Fabeln von dem angeblichen Ultramontanismus und doch zugleich Schellingianismus und doch zugleich Manichäismus Baader's und was der krass unwissenden Anklagen mehr sind. Es ist schmerzlich, unter den irrenden Berichterstattern und zum Theil Anklägern Männer zu wissen, wie Kahnis, Kurtz, Christlieb, Dilthey, Weber etc. Sie könnten schon von den Theologen Dorner, Martensen, Lange, Schöberlein, Ehrenfeuchter, W. Hoffmann etc. besser belehrt werden. Sie wissen nicht, was sie thun, wenn sie in ihren irrigen Auffassungen und Angaben fortfahren und sich nicht aus den Quellen und den Nachweisungen der Jünger Baader's zu orientiren streben.

Wenn nun Schmid's Manifest: „Ultramontan oder katholisch“ — eine Schrift kann man ein Flugblatt von einem Bogen kaum nennen — nach Nippold eine womöglich noch nachhaltigere Bewegung der Geister auf dem katholischen Confessionsgebiet als Bunsen's „Zeichen der Zeit“ auf protestantischem Boden hervorgerufen haben soll, so hätten wir doch erwarten dürfen, dass uns auch

die Belege für diese Behauptung nicht vorenthalten worden wären. Davon verlautet aber in der an allen Ecken und Enden herumstöbernden Vorrede Nippold's wenig oder eigentlich nichts und auch sonst ist dem Referenten in der Literatur seit 1868 nichts Erhebliches aufgestossen, was einer durch Schmid's Manifest hervorgerufenen Bewegung katholischer Geister ähnlich gesehen hätte. Sollte es dem Referenten entgangen sein, so müsste das bei seiner Gewohnheit, sich nach den geistigen Bewegungen in der katholischen Welt umzusehen, mit seltsamen Dingen zugegangen sein. Er zweifelt darum nicht daran, dass Schmid's Schriften überhaupt und insbesondere sein mehr erwähntes Manifest die Gemüther vieler katholischen Geistlichen in den Hessenlanden, im Nassauischen, am Rhein, in Westphalen etc. in Erregung und Bewegung gesetzt haben und dass gar Mancher im Stillen geseufzt hat, den ultramontanen Banden nicht entrinnen zu können oder um den Preis des Martyrerthums nicht zu wollen.

Die kirchliche Bewegung der Altkatholiken gegen das etc. Unfehlbarkeitsdogma wird nur indirekt durch Schmid's Schriften beeinflusst. Die Häupter dieser Bewegung sind die Theologen: Döllinger, Schulte, Reinkens, Langen, Lutterbeck, und die Philosophen: J. Huber, Michelis etc. Die Wirksamkeit Schmid's würde erst wieder bestimmter hervortreten, wenn diese Bewegung entweder zur Annullirung des neuen Dogmas führen würde oder zu einer Trennung eines ansehnlichen Theils der Katholiken von Rom ausschlagen müsste. Den Freunden Schmid's bleibt für jetzt kaum etwas Anderes zu thun übrig, als durch eine Sammlung seiner Schriften oder doch seiner sämmtlichen kleinern sammt Zeitschriften-Artikeln seine Wirksamkeit für die so oder so sicher kommende neue Wendung der kirchlichen Zustände vorzubereiten und in die Waagschale zu werfen. Sie mögen dann wirken, was sie wirken können, werden aber, je mehr sie wirken, um so sicherer auf die tiefste und reichste Quelle der kirchlichen Reformideen der Neuzeit in der katholischen Kirche, auf Baader, zurückleiten.

16.

Die Religion in ihrer jetzt gebotenen Fortbildung. Vierzig Briefe von Melchior Meyr. Leipzig, Brockhaus, 1871.

Wer sich über die Lebensverhältnisse und die dichterischen und philosophischen Erzeugnisse Melchior Meyr's zu orientiren

wünscht, ist auf M. Carriere's trefflichen Nekrolog in der Beilage zur A. allgemeinen Zeitung vom 2. Mai 1871 (Nr. 122) hinzuweisen, mit welchem der begeisterte Nachruf, welchen Alexander Jung im Magazin des Auslandes erscheinen liess, verglichen zu werden verdient. Unter den Männern, welche von vorwiegendem Einfluss auf Meyr's Bildungsgang gewesen sind, stehen Göthe und Schelling oben an. Zu seinen dichterischen Leistungen hat M. den Anstoss von Göthe, zu seinen philosophischen von Schelling erhalten. Aber von dem früheren Schelling nur soviel als sich mit dem späteren vertrug, als welcher er einigermaassen in den Strom der Ideen Baader's und seines Vorgängers, J. Böhme, eingetaucht war. In dieser Richtung bewegte sich M. Meyr in eigenthümlicher Art, so dass er weder in Schelling, noch in Baader ganz aufgeht, doch im Ganzen mehr dem Halbpantheismus Schelling's, als dem Panentheismus Baader's zugewendet. Der Standpunkt Baader's geht aber tiefer als jener Schelling's und so kann auch M. Meyr die Höhe des ersteren nicht ganz erreicht haben. Dies soll hier in den Hauptpunkten nachgewiesen werden.

Meyr behauptet im zweiten Briefe: „Es bedarf nur eines unbefangenen Blicks auf den gegenwärtigen Stand der Dinge, um uns vor Allem die Ueberzeugung zu verschaffen, dass die Religion der Zukunft nur eine solche sein kann, welche sich auf wissenschaftliche Einsicht gründet. Der blosse Glaube hat nicht mehr die Kraft, die Geister und Gemüther einzunehmen und zu befriedigen." Nach Baader kann die Religion der Zukunft keine andere sein als die Religion der Vergangenheit, deren Wurzel bis zum Anfang des Menschengeschlechtes zurückreicht, die im alten Testament sich zur vollen Erscheinung im neuen vorbereitete und in Christo wirklich in die Erscheinung trat. Die christliche Religion ist nicht aus der Philosophie entsprungen, sondern aus der Offenbarung Gottes und kann daher auch nicht in die Philosophie aufgehen. Sie ist darum nicht blinder Glaube, weil sie nicht aus Philosophie entsprungen ist, und birgt die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst, in dem Zeugniss des Geistes für ihre göttliche Abkunft. Daher besteht sie bei allem Wechsel der Systeme der Philosophie und kann durch solche Systeme, die sich ihr entgegensetzen, nicht wesentlich erschüttert, noch weniger umgestossen werden. Aber sie ist ihrer wesentlichen Wahrheit so gewiss, dass sie die Philosophie nicht bloss nicht scheut, sondern sie auch aufruft, die Tiefen ihrer Wahrheit zu erforschen und den auf äussere und innere Zeugnisse gestützten Glauben zur Erkenntniss zu erheben. Christus selber hat die Philosophie nirgends ausgeschlossen und der grosse Weltapostel

Paulus hat zwar nicht Grundlagen für die gesammte Philosophie, wohl aber für die Philosophie des Christenthums geschaffen und damit stillschweigend die gesammte Philosophie gefordert. Von da an ist das Bestreben nach wissenschaftlicher und nach philosophischer Einsicht in den Gehalt des Glaubens in der christlichen Kirche nie ganz erloschen und gehört keineswegs bloss der Gegenwart und der Zukunft an. Sollte unsere Zeit für wissenschaftliche und philosophische Einsicht mehr als die gesammte Vergangenheit geleistet haben, so wäre ihr dies doch nur auf den Schultern der Leistungen der Vergangenheit gelungen und sie hätten nichts weiter als ihre Schuldigkeit gethan, wie die vergangenen Zeiten wenigstens in den Höhepunkten ihrer Leistungen sie eben auch gethan haben. Es ist reine Einbildung und Eitelkeit, zu meinen, unsere Zeit erst habe es endlich so herrlich weit gebracht, einzusehen, dass der Glaube zum Wissen fortschreiten soll. Immer schon haben die Besten und Fähigsten ihrer Zeit, wie Meyr, klare, bestimmte, fassliche Wahrheit gewollt und wenn man fragt, ob sie dieselbe auch erreicht haben, so kann man auch fragen, ob sie Meyr erreicht hat, und für diesen wie für jene dürfte sich herausstellen, dass sie dieselbe weder ganz erreicht, noch ganz verfehlt haben, Meyr aber in Manchem hinter Früheren zurückgeblieben ist. „Wir müssen", sagt Meyr, „in Sachen der Religion allen Zwang aufgeben, auch den moralischen, und nur freie Geister zu gewinnen suchen, wie diese allein gewonnen werden können: durch Ueberzeugung; wir dürfen unsere Gegner nicht verketzern und verfluchen, wir müssen sie widerlegen." Das ist recht gut gesagt gegen die katholischen Hierarchen, gegen die Jesuiten, die Confessions-Absolutisten jeder Art. Aber es trifft nur diese und nicht die zahlreichen freien Forscher in allen Denominationen der Christenheit und ist gar nichts Neues, sondern dasselbe, was die grossen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte der christlichen Aera im echten Geiste des Christenthums gelehrt hatten.*) Wenn nun Meyr im siebenten Briefe gegen den Materialismus erklären will, was Geist ist, so glaubt er in dem Folgenden etwas Ausreichendes, ja Durchschlagendes vorgetragen zu haben. „Der Geist ist nicht einerlei mit der Materie oder eine blosse Eigenschaft der Materie, wie die Materialisten lehren. Allein er kann auch nicht etwas ganz anderes sein, als die Materie; denn sonst würde er sich nie mit dieser zu Einem Organismus verbinden können, wie es im menschlichen Organismus geschieht. Wenn aber der Geist mit der Materie

*) Blitzstrahl wider Rom. Aus den Werken Baader's von Hoffmann (2. A.) S. 18—36, bes. S. 19 ff., 23, 27, 32. Vergl. Baader's S. Werke X, 160—203.

nicht einerlei und auch nicht etwas ganz anderes ist als die Materie, dann kann er nur etwas anderes sein, welches der Materie verwandt ist. Sprechen wir das Ergebniss unserer Beobacbtungen sogleich aus! der Geist ist die Materie (das Wort im allgemeinen Sinne genommen!) — oder die Natur — in höherer Potenz.*) Was die Materie extensiv ist und kann, das ist und kann der Geist intensiv. Das extensive Sein der Materie und das intensive des Geistes entsprechen sich. Eben darum kann der Geist die Materie beherrschen und kann die Materie dem Geiste dienen, und können beide sich so innig verbinden, dass sie miteinander Ein Leben bilden.“ Wird hier der Geist als die höhere Potenz der Natur angesehen, so führt dies doch für sich genommen nicht über den Materialismus hinaus und wir werden uns erst nach der Schöpfungslehre des Verfassers umsehen müssen, um darüber entscheiden zu können, ob er wirklich bei dem Materialismus stehen bleibt oder nicht. Vorerst sehen wir jedenfalls nichts anderes als dass, wenn der Geist die höhere Potenz der Natur ist, alle Natur Potenz des Geistes sein muss, d. h. dass alle Natur an sich muss Geist werden können und wenn nicht alle Natur wirklich Geist werden sollte, so müsste dies in etwas Anderem als im Mangel der Potenz liegen.

Insofern der Verf. den endlichen Geist und die endliche Natur aus Gott ableitet und Gott als Geist und Natur in Einem auffasst, scheint der Materialismus in der That überwunden zu sein. Denn so entspränge der endliche Geist, wie die endliche Natur, aus dem Geist, weil aus dem absoluten Geist, wenn ihr Wesen auch unmittelbar von dem göttlichen Geist aus seiner ewigen Natur genommen wäre. Wenn aber von dem Verf. die göttliche ewige Natur als die Voraussetzung, Grundlage, Unterlage des göttlichen Geistes gedacht wäre, so würde der Naturalismus nur in Gott selbst zurückgeschoben, zurückgelegt sein, weil dann der göttliche Geist nur die Blüthe der göttlichen ewigen Natur sein könnte. Diese Auffassung scheint indess vom Verf. verworfen zu sein, wenn er die ewige Selbstvollendung Gottes lehrt, womit die Behauptung sich nicht verträgt, dass Gott sich erst aus seiner blinden, bewusstlosen Natur zum selbstbewussten Geiste erhoben habe. Wenn es sich aber so verhält, so kann auch die Behauptung des Verfassers, dass die ewige Natur Gottes nicht schon an sich begütigt, vergeistigt, vergottet zu denken sei, nur dann einen guten Sinn haben, wenn sie nach Baader's tiefgedachter Berichtigung so verstanden werden darf, dass die Begütigung, Ver-

*) Wir untersuchen hier nicht, wie der Verf. das von ihm Behauptete aus Beobachtungen gewonnen haben kann.

geistigung, Vergottung der ewigen, an sich d. h. ausser dem Process ihrer Unterwerfung vorgestellt, also abstract betrachtet, regellosen, finsteren, furchtbaren Natur ewig durch den Geist Gottes vollzogen wird und ist und nicht erst in der Zeit, nachdem sie vorher actu regellos, finster, furchtbar gewesen wäre. Sie war dieses Negative actu nie, sondern man kann nur sagen, dass sie dieses gewesen sein würde, wenn sie nicht ewig unterworfen, in die Latenz versetzt wäre, und sie würde jeden Augenblick als jenes Negative hervorbrechen, wenn der Geist Gottes sie nicht permanent in der normalen Unterwerfung hielte, in welcher sie gut (ewig begütigt) und dem Geiste, dem Guten, dem Lichte dienlich ist. Nur in dieser genialen, tiefsinnigen Fassung wird der Rest des immanenten Dualismus bis auf die Wurzel überwunden, welcher der Gotteslehre Schelling's und des Verfassers noch anklebt. Wohl kann man mit dem Verf. sagen, dass Gott nicht Gott wärc, wenn er nicht auch die ewige Natur wäre. „Denn nur in ihr hesitzt er alles unmittelbare Leben für sich und für andere; nur in ihr besitzt er die Mittel zur Schöpfnng, zur Hervorbringung von Wesen, die zugleich für sich und für ihn, zugleich selbstseiend und seine Organe sind.“ Anstatt: „nur in ihr“ sollte es hier nur heissen: nicht ohne sie; auch wird hier der Begriff des Lebens nicht genau richtig gefasst, da es ein schlechthin unmittelbares Leben nicht gibt, sondern nur ein absolutes, in Gott selbst vermitteltes und ein bedingtes, abgeleitetes, geschöpfliches, welches so wenig in einer ahsoluten Trennung des geistigen und natürlichen bestehen kann, als das göttliche selbst. Allerdings besässe Gott ohne die ewige Natur nicht die Mittel zur Schöpfung, denn die ewige Natur ist der unendliche Inbegriff seiner Kräfte, und es ist nicht zu begreifen, wie ohne göttliche Kräfte und Kraftcinwirkungen eine Welt — als Inhegriff von Gott als Schöpfer unterschiedener Wesen — entstehen könnte. Sagen wir also immerhin mit dem Verf.: „Gott wäre nicht alles, wenn er in seiner Natur nicht die reale Möglichkeit wäre, für sich seiende Wesen entstehen zu lassen und diese als freie zur höchstmöglichen Selbstständigkeit zu führen. Gott wäre nicht alles, wenn er in seiner Natur nicht das Mittel zur Schöpfung und das Mittel zur Freiheit und Selbstvollendung der Geschaffenen wäre. Gott wäre nicht alles, wenn er in seiner Natur nicht die Möglichkeit des Gegensatzes, der Abwendung der Negation wäre.“ Aber entwickelt uns der Verf. hieraus einen haltbaren Schöpfungsbegriff und genügt er, wenn er sich über die Schöpfungsfrage in folgender Weise ausspricht? (S. 54): „Die ewige Natur Gottes ist eben das an Gott, was in andere Formen geführt werden kann; das Leben in Gott, worin sich dieser

selber in andere Formen wandeln, sich entwickeln und real vollenden kann. Die ewige Natur ist im ewigen Sein Gottes das eigentliche Reich der Veränderung. Mit seinem Geist, seinem Ich, bleibt der Ewige in sich und gibt sich die Freude des Beharrens. Mit seiner Natur geht er aus sich heraus und gibt sich die Freude des Wechsels. In seinem Geiste wandelt er sich ideal, in seiner Natur real; beides, ohne seinem tiefsten Wesen nach ein anderer zu werden, sondern nur zu sich, dem ewig Bleibenden, immer Neues hinzuproducirend und hinzugewinnend. . . . Durch die Schöpfung wandelt der absolute Geist seine ewige absolute Natur in selbstseiende Wesen. (S. 57) . . . Die Wesengleichheit der Geschöpfe mit dem Schöpfer leugnen, heisst die Schöpfung Gottes heruntersetzen (S. 58). . . . Das absolute Wesen ist vor der Schöpfung alles, mithin ist es auch nach der Schöpfung alles, nur in anderer Form; mithin ist die Schöpfung nur eine Fortsetzung der Selbstentfaltung und Selbstorganisation des absoluten Wesens (S. 59). . . . Das absolute Wesen muss in der Schöpfung etwas von sich hergeben und es in andere Form erheben."

Nach dieser Auffassung ist die behauptete ewige Selbstvollendung Gottes aufgegeben: weil Gott hiermit einer zeitlichen Entwickelung unterworfen wird. Hiernach wäre Gott nicht ewig actu alles, was er sein kann, und gleichwohl wäre Gott die Welt selbst in seiner Selbstentfaltung, Selbstorganisation, Selbstverwirklichung, die doch entweder nie zu ihrer Vollendung käme, oder wenn sie dazu käme, auch am Ende — nicht ihres Seins — aber ihrer Lebendigkeit angelangt sein würde. Unter der angenommenen Voraussetzung wäre Gott auch der absolut Allbestimmende und Alldurchwirkende, und beharrliche Individualität, Selbstbestimmung und Freiheit käme keinem seiner, Geschöpfe genannten, Erscheinungeu, Bestimmungen, Wirkungen zu, sondern Gott allein. Gott kann sich überhaupt nicht verwandeln, also auch nicht in die Welt verwandeln, wäre er aber — ohne Verwandlung — schon ewig die Welt, so müsste auch die Welt — als Gottes Selbsterscheinung — ewig alles sein, was sie sein kann, und Geschichte der Welt, der Menschheit — Entwickelung zu einem Zielpunkt — wäre unmöglich. Die Schöpfung kann daher nur als freie Hervorbringung von der Wesenheit Gottes unterschiedener Wesen aus Gottes ewigen Kräften gedacht werden, ohne dass dabei etwas von der Substanz oder von den Kräften Gottes abginge oder gemindert würde. Nur so stammt Alles aus Gott und ist doch nicht Substanz oder Selbsterscheinung Gottes selber, und nur so konnte Gott der geschaffenen Natur Selbstwirksamkeit, dem geschaffenen Geist Selbstbestimmungsvermögen verleihen. Das Wie der göttlichen Welthervorbringung bleibt uns dabei Geheimniss und

muss uns Geheimniss bleiben, da wir nicht Gott sind und nicht Gott werden können und daher weder Gott noch seine Schöpferthätigkeit durchschauen können, wie er sich und sie selbst durchschaut und begreift. Die Weltschöpfung ist nicht die Selbstentfaltung Gottes, sondern die Entfaltung, Verwirklichung der ihm immanenten Weltpotenz. Als Uebergang von der Potenz zur Verwirklichung der Welt ist die Welthervorbringung ein Fortschritt, aber nicht ein Fortschritt der Verwirklichung Gottes — der ewig verwirklicht ist — sondern ein Fortschritt des ewig verwirklichten Gottes zur Ausgestaltung seiner Weltidee und Weltpotenz und somit seiner Offenbarung durch die Welt, in der Welt und für die Welt. Wenn die Weltcreatur, wie auch der Verf. in seiner Weise annimmt, dreifaltig, dreigestaltig ist, so setzt dies die Dreieinigkeit Gottes voraus, aber die Dreifaltigkeit der Weltcreatur kann keine Dreipersönlichkeit sein, wie der Verf. will. Die geschaffene Natur ist keine Persönlichkeit und die Geisterwelt wie die Menschenwelt sind nicht Persönlichkeiten, sondern Inbegriffe von Persönlichkeiten. Die Gefahr des Lebens alles Geschaffenen, in jeder der drei Gestalten der Weltcreatur anders, hat der Verf. richtig erkannt, aber seine Begründung derselben ist nicht befriedigend. Auch seine an die Emanationslehre erinnernde Schöpfungsscala ist zu beanstanden. Der Verf. sagt (S. 85): „Unmittelbar aus dem Absoluten entstehen nur die ersten Wesen; die folgenden bringt der Schöpfer durch die ersten hervor, mit denen sie als nächstverwandte zusammenhängen; — und so stetig abwärts, bis alle Möglichkeiten realisirt und die untersten organisch der ganzen Reihe verbunden sind. . . . Indem die nächstfolgenden Wesen an Geist und Macht immer verhältnissmässig geringer und immer kleiner werden, als die nächstvorhergehenden, schreitet die göttliche Selbstentfaltung von oben nach unten oder von innen nach aussen fort bis zum äussersten Umkreis.“ Wenn nach dem Verf. (S. 65) die Schöpfung nur ein Fortschritt sein kann und daher eine relative Erhöhung des Ewigseienden darstellen muss, so ist es überraschend zu sehen, wie nachher von ihm angenommen wird, Gott steige in der Schöpfung von den höchsten Wesen zu den niedrigeren bis zu den niedrigsten herab, während man eher das Umgekehrte hätte erwarten sollen, gleichwohl stimmt der Verf. in der Lehre vom Geisterfall, von der Naturverderbung, dem Fall des Menschen nicht mit Schelling, sondern mit Baader überein. Nur ist ihm die Materialisirung eine Atomisirung der Natur, die nur vorübergehend statt haben kann. „Die jetzigen Atome“, sagt der Verf., „sind entstanden nach dem Falle der niederen Wesenhälfte: sie sind der erste Anfang der neuen Organisation, in welcher die Gefallenen sich wieder aufrichten

und wieder emporgehen sollen.“ Allein vorübergehende Atome sind keine Atome und die Erklärung der Materialisirung der Natur bedarf nicht der Annahme der materiellen Atome, die in sich widersprechend ist.

Wenn der Verf. die materialistische Ansicht vom Menschen durchaus — mit Recht — verwirft, so konnte er nicht mit Recht die Ansicht, wonach die Menschen als die höchsten Wesen aufgefasst werden, als die falscheste Ansicht bezeichnen, denn auch wenn sie falsch wäre, könnte sie noch immer nicht so falsch sein als die materialistische. Nun ist es aber ganz bestimmt Lehre der Schrift, dass der Mensch seinem Wesen und seiner Bestimmung nach das höchste Geschöpf des Universums sei, wie er denn nach ihr das Schlussgeschöpf und hiermit in ihrem Sinne die Krone der Schöpfung ist.*) Dies schliesst nicht aus, dass er in seiner zeitlich-räumlichen, dem Leibe nach materialisirten Existenzweise tief unter den in der Versuchung bestandenen bewährten Geistern oder Engeln in verschiedenen Graden stehen kann und steht. Dass diese Lehre nicht göttliche Offenbarung sei, und dass sie mit der Vernunft und Philosophie sich nicht vereinigen lasse, hat der Verf. auch nicht im Geringsten erwiesen. Aber auch abgesehen von der Schriftlehre oder ihrer Auffassung, welcher hierin zu widersprechen man doch ganz unleugbare evidente Gründe haben müsste, woher will der Verf. wissen, dass der Mensch das niederste selbstbewusste Wesen sei?**) Könnte es, an sich betrachtet, nicht zahlreiche Classen viel niedrigerer selbstbewusster Wesen geben als der Mensch auf Erden ist, wenn es auch andererseits höhere und viel höhere gäbe?

Des Verf. neue Erlösungstheorie ist in der Hauptsache schon darum misslungen, weil er die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nicht versteht und ihr eine secundäre geschöpfliche als Organ des göttlichen Geistes substituirt, deren Glieder er auf die willkürlichste Art personificirt und als Untergötter darstellt, geradezu als einen dem Monotheismus untergeordneten Polytheismus.

Wenn nach dem Verf. Gott Geist und Natur in Einem, d. h.

---

*) Baader's Werke XVI, 223 ff., Geschichte der Astronomie in ihren Beziehungen zur Religion von F. v. Rougemont, und Recension dieser Schrift im „Beweis des Glaubens“ VI, 173—187.

**) Diese Lehre des Verf. hat ihren Ursprung nur darin, dass sich in seinen Gedanken zwei entgegengesetzte Vorstellungen kreuzen: das Herabsteigen Gottes bis zur Materie und das Wiederaufsteigen der Materie (durch Pflanze und Thier) zum Menschen. Er vergisst, dass nach der ersten Vorstellung der Mensch älter als das Thier, die Pflanze und die Materie sein müsste und lässt sich von der zweiten einnehmen, die er seit Schelling und Hegel vielfach vertreten fand.

wenn Gott der seiner Natur mächtige Geist ist, wenn in der Welt der geschaffene Geist und die geschaffene Natur im Menschen auf das Innigste vereint sind, so folgt unter Anderem auch, dass der Verf. mit Recht sagt: „Philosophie und Naturwissenschaft müssen also schon zusammenwirken, um die Vorarbeiten zur Welterklärung mehr und mehr zu erledigen. Um wie viel inniger werden sie zusammenwirken müssen, wenn sie die Welterklärung selber vollziehen und immer gründlicher ausführen sollen!" Nur muss, wenn das Ziel erreicht werden soll, dieses Zusammenwirken im Philosophen selbst wie im Naturforscher selbst sich vollziehen.

In diesem Zusammenhange bringt der Verf. recht beachtenswerthe Gedanken zur Sprache. Wenn derselbe (im 25. Briefe) geistvoll von der Geschichte der Natur und der Menschheit handelt und als Ziel der Geschichte die Weltordnung hinstellt, so hätte er sich einer tiefer gehenden Untersuchung über den Anfang der Welt und Weltgeschichte um so mehr eingehend widmen sollen, je weniger ein Ende (ein Ziel) ohne Anfang gedacht werden kann. Einige flüchtige Bemerkungen hierüber genügen nicht. Sich gegen die Einseitigkeiten in den Forschungen richtend sagt der Verfasser (S. 117) sehr schön: „Wenn die Menschheit in sich fortschreitet, dann erkennt sie jedesmal das Anmassende in den Versicherungen des Parteigeistes und neigt sich der erleuchtenden und wärmenden Sonne der Wahrheit zu; oder, um unverfänglicher zu reden, sie neigt sich den Strahlen zu, die aus den Geistern kommen, welche nach allseitiger Gerechtigkeit streben und sich dadurch als Organe der wahren Sonne der Geister legitimiren." Aus dieser Wahrheit lässt sich mit Sicherheit schliessen, dass es allen Ignorirungs-, Entstellungs-, Unterdrückungsversuchen der grossen Leistungen Baader's nicht gelingen wird, zu verhindern, dass die Menschheit sich den Strahlen des Geistes dieses genialen Philosophen zuneigen wird.

Der Verf. erklärt nun (im 26. Briefe), dass das Ziel seiner Entwickelungen erreicht sei, dass er gezeigt habe, dass es auch für die Gegenwart und Zukunft eine Religion gebe, die er als Ergebniss des Forschens und Denkens die Religion des Geistes nennt. Als ob die christliche Religion als göttliche Offenbarung nicht immer schon die Religion des Geistes gewesen wäre, wie denn Christus sagt: Ihr sollt Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. Als ob die christliche Religion auf die Philosophie des Verf. hätte warten müssen, um erst in ihrer nicht durchaus, ja im Grunde nur wenig gelungenen Uebersetzung in Philosophie sich die Religion des Geistes nennen zu dürfen. Eine Philosophie, die sich von der Quelle ihrer

Hauptideen, der göttlichen Offenbarung, losreisst und zum Theil ganz subjective Wege einschlägt, kann nicht die richtige Philosophie der Offenbarung, des Christenthums sein.

Die Religionslosen sollen nach ihm zwar nicht im Rechte sein, die Religion selber abzulehnen, wohl aber die Wunder, deren Geschehensein die Religionslehre bisher behauptet habe, und nicht bloss behauptet, sondern auch geboten, so dass die Religion mehr oder weniger an der Seite des Zwangs erschienen sei. Qui male distinguit, male docet, muss man hier ausrufen. Ist denn der Missbrauch der christlichen Religion die christliche Religion? Lehrt die h. Schrift irgend das Recht eines Glaubenszwangs? Lehren die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte der christlichen Aera ein solches Recht, verwerfen sie ein solches nicht vielmehr ausdrücklich und nachdrücklich? Hat die Reformation nicht wieder die Glaubensfreiheit verfochten gegen die Entstellungen der christlichen Lehren durch die Päpste und ihre Helfer? Ist die Lehre, dass Wunder möglich seien und stattgefunden hätten und weiterhin stattfinden könnten, ein Glaubens-, Gewissens-, Religionszwang? Wie kann es die Wunderlehre selber stürzen, wenn falsche Theorien thörichte Vorstellungen vom Wunder in Umlauf setzen? Die Frage ist zu beantworten: ob Wunder mit der Vernunft vereinbar sind oder vielleicht gar ihre Möglichkeit von der Vernunft geradezu verlangt wird? Baader hat die Möglichkeit der Wunder vertheidigt und die Berichte der h. Schrift vom Geschehensein von Wundern als wohlbeglaubigt anerkannt. Man vergleiche in seinen Werken die Stellen, auf welche im Registerband (im 16.) unter dem Artikel: Wunder, hingewiesen ist, mit der Schrift Deutinger's: Renan und das Wunder, dem apologetischen Vortrag: das Wunder, von P. M. Fuchs (Gotha, Perthes, 1869), dem Artikel: das Wesen des Wunders in Nr. 34 der Evangelischen Kirchenzeitung (1871). Wenn Meyr sich nicht mit dieser Wunderlehre vereinigen konnte, so hätte er wenigstens den Versuch einer Widerlegung machen müssen; da hätte sich freilich gezeigt, dass seine Wunderleugnung nur eine Inconsequenz seiner Lehre ist.

Sagt der Verf., sich keine höheren Ideale denken zu können, als die menschlichen Genien, das beweist einen Geist — der nicht zu den menschlichen Genien gehört, so fragt es sich nur sehr, ob es genial zu nennen ist, dem alle Genies unendlich überragenden Urgenie die gottgemässe geniale, wunderbare und wundervolle Thätigkeit- und Wirkungsweise absprechen zu wollen. Sehr gut wird es auch sein, die menschlichen Genien, die sich durch ihre Leistungen als solche zeigen, bis auf den Grund kennen zu lernen, ehe

man nachhaltig sich bemüht, höhere Ideale denken zu können. Wenn die Wissenschaft die Geister nicht nur nicht bevormunden, sondern alle mündig machen will, so will dies die Religion auch in ihrer Sphäre, wie Christus sagt: die Wahrheit wird euch frei machen. Das Mündigwerden-Wollen wird hier wie dort erfordert.

Wenn der Verf. die christliche Religion vollkommener als geschehen ist und noch so vollkommen erkannt und begriffen hätte, so würde er damit doch nicht zu einer neuen Religion gelangt sein. Es hört sich ganz gut an, wenn er sagt: „Die Religion des Geistes besteht in der Erkenntniss Gottes und der Seinen, was am Ende der Dinge alle Wesen ohne Ausnahme sein werden? Mit dieser Religion sehen wir die wirkliche Welt in Gott und erkennen ihren Ursprung und ihr Ziel der Vollendung. Die Religion des Geistes ist eine stete Regsamkeit des Geistes, ein stetes Einsehen in Gott und göttliche Dinge, ein Leben in den heilig schönen Gefühlen, welche dieses Einsehen begleiten. Diese Religion ist eine Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“: „erst mit ihr wird der hohen Forderung wirklich Genüge gethan!“ Wenn er aber fortfährt: „Nur diese Religion kann auf die specifisch-christliche folgen, welche geistig verklärt in ihr enthalten-sein muss und immer mehr sein wird;“ so ist zu sagen, dass wohl die Erkenntniss auf den Glauben folgen kann, dass aber die Erkenntniss keine neue Religion schafft. Ist sich der Verf. wohl bewusst gewesen, dass er hiermit aus der Rolle des Philosophen in die des Religionstifters hinüberschweift? Wie kann man glauben, mit Philosophie Religion stiften, nicht bloss Religion fördern zu können? Wer eine neue Religion für möglich hält, hat die christliche nicht begriffen. Selbst Hegel nennt die christliche Religion die absolute und er ist weit entfernt, eine neue für möglich zu halten. Die geistige Verklärung der christlichen Religion durch die philosophische Erkenntniss gilt ihm durchaus nicht für eine neue Religion. Die Neuheit der Gedanken des Verfassers ist auch nur eine Einbildung. Was davon nicht aus Böhme, Baader, Schelling und Krause stammt, zieht seine Nahrung aus Lessing, Herder, Schopenhauer u. s. w. Das Eigene ist gerade das am Meisten Misslungene, wie die angenommene Dreipersönlichkeit der Weltcreatur, und hervorragende Strenge philosophischer Methode und Beweisführung kann ebenfalls dem Verf. nicht nachgerühmt werden. Nachdem er von der Religion gesprochen hat, welche der specifisch-christlichen folgen soll, biegt er die angekündigte, fast angedrohte Religionstiftung doch dazu wieder um, dass im Grunde doch nur drei Stufen der Entwickelung des Christenthums gemeint waren. Er reproducirt hier den Gedanken Schelling's von den drei

Epochen des petrinischen (Katholicismus), des paulinischen (Protestantismus) und des johanneischen Christenthums (all-einigende Kirche der Zukunft als Verwirklichung des Ideals, soweit die Verhältnisse der Erde sie zulassen). Diese Idee ist wie nicht selten bei Schelling glänzender als gründlich. Es liegt ihr wohl die allgemeine Wahrheit zu Grunde, dass das Christenthum Stadien der Entwickelung bis zu seinem Höhepunkte auf der Erde durchlaufe; und diese Stadien in der Dreizahl zu fassen und sie an die drei Apostel: Petrus, Paulus, Johannes anzuknüpfen, ist verführerisch genug. Aber nach der Absicht Christi sollten die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der drei Apostel sogar in ihnen selbst sich ausgleichen, geschweige dass ihre Unterschiede zu Gegensätzen erwachsen und dreien verschiedenen Epochen das einseitige Gepräge aufdrücken sollten. Wäre es factisch auch erfolgt, so hätte es doch nicht erfolgen sollen. Aber es kann auch nicht behauptet werden, dass es factisch erfolgt sei. Der Apostel Petrus ist nicht Schuld an der Gestaltung der römisch-katholischen Hierarchie und würde sie niemals gebilligt oder auch nur geduldet haben, womit das Uebrige der Parallele von selbst fällt. Die Kirche war niemals berechtigt, Glaubenzwang zu üben und verlor nicht die Berechtigung dazu erst mit der Reformation. Die päpstliche Hierarchie war ebensowenig bis zur Reformation berechtigt, sondern entstand wider den Geist des Christenthums. Sehr eindringlich legt der Verf. den Zustand des Leidens auf der Erde dar und knüpft daran seine Folgerungen nach rückwärts und vorwärts, einerseits den Fall der Geister und des Menschen wie dessen Wirkungen, anderseits die Erwartung eines höheren Lebens erörternd. Wenn er aber nun seine Religion des Geistes, eigentlich seine Philosophie der Religion Volksreligion werden lassen will, so beruft er sich zur Begründung der Möglichkeit solchen Vorgangs nicht mit gutem Grunde auf die Reformation, die auch im Volke durchgedrungen sei. Denn die Reformation führte keine neue Religion ein, bot auch nicht eine philosophische Erkenntniss der Religion, sondern beseitigte eingerissene Missbräuche und suchte die Urkirche wiederherzustellen und den reinen Sinn der Schriftlehre wieder zu erwecken. Damit konnte sie bei dem Volke Anklang finden und würde ihn noch mehr gefunden haben, wenn sie ihre Aufgabe vollkommener gelöst hätte. Wie aber eine philosophische Religion beim Volke Anklang finden und durchdringen soll, welche die Schriftlehre in einer Reihe von Lehren verletzt und sich überhaupt wenigstens nicht unmittelbar auf sie oder doch auf gewisse Bestandtheile derselben stützt, das ist nicht zu ersehen und kann auch nicht als wünschenswerth erachtet werden, weil sie nicht

mehr Offenbarungsreligion, sondern rationalistische ist, wenn auch nicht die gemeine deistische, landläufige. Sie setzt Menschengedanken an die Stelle der Offenbarung, während sie doch ihre besten Gedanken der Offenbarung verdankt. Sie überschiesst ihr Ziel, indem sie sich nicht damit begnügt, philosophische Erkenntniss der Religion zu gewinnen und zu gewähren, sondern die Offenbarung meistern und sich selbst an ihre Stelle setzen will. Soweit das Streben des Verfassers als Erforschung und philosophische Erkenntniss der Religion berechtigt ist, hat es schon immer in der christlichen Kirche seine Vertreter gehabt und ist also nichts Neues, sondern soll nur zu höheren Stufen der Vollkommenheit fortschreiten. In diesem Sinne weist Baader auf Aussprüche Früherer zurück, wovon mehre allzubezeichnend sind, um sie hier vorzuenthalten:

„Brüder, bleibt nicht Kinder am Verstand, sondern an der Untugend seid Kinder, am Verstand aber seid vollkommen als Männer." A. Paulus.

Denn, setzt Baader hinzu: ihr könnt nicht an der Untugend Kinder sein, ohne am Verstande Männer zu sein, und nicht am Verstande Männer, ohne Kinder an der Untugend zu sein.

„Sic enim creditur et docetur quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam i. e. sapientiae studium et aliam religionem." Augustinus.

„Ich habe keine neue Lehre, sondern nur die alte, welche in der Bibel und im Reiche der Natur zu finden ist; ich wünsche nichts mehr, als dass die Menschen endlich wieder einmal anfingen die Natur und die Schrift nicht bloss in ihrer Breite, sondern auch in ihrer Tiefe kennen zu lernen." J. Böhme.

„Die heilige Schrift kann zu keiner Zeit, am allerwenigsten zu unserer, ohne eine sie erläuternde und bekräftigende Philosophie oder Grundweisheit sein, und wenn Paulus an den falschen Lehrern tadelt, „„dass sie nicht wissen und verstehen, was sie (gegen die Religion) sagen,"" so muss man Andern und ihnen selber dieses ihr Unverständniss und Nichtwissen gründlich und öffentlich zeigen." Oetinger.

Baader bedient sich dann unter andern noch folgender zwei selbstentworfenen Sätze als Motto's:

„Man findet bei vielen religiösen Menschen das Vorurtheil, dass die Wissenschaft dem Glauben wie der Liebe schädlich sei, während es doch gewiss ist, dass Nichtlieben und Nichtglauben der grösste Beweis der Unwissenheit sind, und dass der unerlässliche Dienst dieser Wissenschaft nichts anderes bezwecken soll, als diesen Glauben und diese Liebe gegen die Sophistereien einer falschen

Wissenschaft zu vertheidigen, welche — im Zeitleben — nicht aufhören wird, sie entkräften zu wollen.“

„Die blosse begrifflose Reproducirung oder Mumien-Conservirung veralteter Doktrinen und Institute ist keine Restauration derselben, und beschleunigt vielmehr, — als Productio in scenam — was auch recht ist, ihren gänzlichen Ruin. Wogegen in jedem wahrhaft Seienden, in der Zeit sich Offenbarenden, die Stabilität (Ruhe) den Progress (Fortbewegung) so wie dieser jene bedingt, weil nur, was immer dasselbe ist, auch immer neu, nur das immer Neue auch immer Dasselbe ist.“

Sogar ein Ultramontaner, dessen Genie und Tiefsinn vielfach mit seinem Papismus contrastirt, muss bei Baader Zeugniss für den obigen Gedanken ablegen, in den Worten: „Certainement cette religion, qui est la mère de toute la bonne et véritable scienne, se garde bien de nous interdire la marche.“ Maistre.

Den grossen christlichen Forschern, an die der Verf. weit nicht heranreicht, wäre es unchristlich erschienen, mit ihrem Wissensstreben und Wissen sich aufblähen und halb und halb Religionsstiftelei spielen zu wollen, als ob ihre Philosophie der christlichen Religion dem Wesen nach etwas Funkelnagelneues oder wohl gar eine neue Religion gewesen sei. Vielmehr waren und blieben sie dessen eingedenk, dass ihre tiefsten Gedanken ihre Wurzel in der göttlichen Offenbarung hatten, und weder glaubten sie das Meer derselben erschöpft zu haben oder erschöpfen zu können, noch an Tiefe und Einsicht sich über sie erhoben zu haben. Eine Darstellung und wissenschaftliche Kritik der Neu-Schelling'schen Philosophie würde der Wissenschaft mehr Gewinn haben bringen können als die vorliegende Schrift gebracht hat, und noch grösseren Gewinn hätte die gleiche Arbeit über Baader's Philosophie darbieten können. Der vorliegenden Schrift kann indess nachgerühmt werden, dass sie fast auf allen Blättern tieferes Denken anzuregen geeignet ist und nicht leicht verfehlen wird, strebsame Geister zu veranlassen, auf J. Böhme, Baader und Neu-Schelling zurückzugehen. Wie Leopold Schmid halb widerwillig zu weit rechts, so bewegt sich der Verf. zu weit links, doch nur um den Ideenkreis Baader's, den beide nur halb und halb kennen gelernt und studirt haben.

17.

Kleine Schriften von Dr. Joh. Huber, ö. o. Prof. der Philosophie an der Universität München. Leipzig, Dunker und Humblot. 1871. VI u. 447 S. gr. 8.

Der geistreiche Verfasser hat in der vorliegenden Schrift sechs früher zerstreut erschienene Arbeiten vereinigt: 1. Lamennais, 2. J. Böhme, 3. Spinoza, 4. Communismus und Socialismus, 5. Nachtseiten von London, 6. deutsches Studentenleben. Alle diese Arbeiten zeichnen sich durch Klarheit und Anmuth der Darstellung aus. Ueber den genialen, ungestümen und in merkwürdigen Contrasten sich bewegenden Lamennais findet man hier eine gründliche und gerechte Würdigung, die sich von Ueberschätzung und Unterschätzung gleich frei hält. Unter den deutschen Philosophen hat sich bekanntlich am meisten Baader mit den ersten und einem Theil seiner späteren Schriften kritisch beschäftigt und seine Beleuchtungen sollten nicht so leicht vergessen werden. Von weit grösserem Interesse ist die zweite Arbeit über J. Böhme. Das Leben J. Böhme's ist von Niemand schöner erzählt worden, als von dem Verfasser. Die Hauptlehren Böhme's hebt der Verf. sorgfältig heraus und bringt sie dem allgemeineren Verständniss näher. Dass ein Forscher, wie der Verf. aus den Quellen schöpfte, war nicht anders zu erwarten. Aber nicht konnte erwartet werden, dass er das Bedeutendste, was über Böhme geschrieben worden ist, die umfassenden Deutungen, Erläuterungen und Ausführungen Baader's, ganz unberücksichtigt liess. Von Hamberger erwähnt er zwar dessen Schrift über Leben und Lehre J. Böhme's, übergeht aber dessen wichtige Vorrede zu Baader's Vorlesungen und Erläuterungen zu Böhme's Lehre im XIII. Bande der Baader'schen Werke.*) Spinoza's Charakter wird von dem Verf., mit grosser Milde beurtheilt und seine Lehre in den Grundzügen vollständig vorgetragen. Ohne auf eine umfassende Kritik derselben einzugehen, bringt der Verf. doch manche kritische Bemerkungen bei, die in Verwandtschaft mit dem Geiste der späteren Philosophie Schelling's gedacht sind. Referent hält die Untersuchungen über Spinoza noch nicht für geschlossen, wie die Schriften von Schmidt, Avenarius, Sigwart und Schaarschmidt zeigen können. — Sehr lehrreich ist die grössere Abhandlung des Verfassers über Communismus und Socialismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet. Sie greift bis auf die ältesten Erscheinungen communistischer und

*) Vergl. auch: Fermenta cognitionis im II. Bande der Baader'schen Werke und die fortlaufenden Anmerkungen des Herausgebers über Böhme.

socialistischer Bestrebungen zurück, geht aber umfassender auf jene der neueren Zeit ein. Hier findet sich keine wichtigere Erscheinung übergangen, mit Ausnahme einer einzigen, die in Deutschland fast nicht bekannt geworden zu sein scheint. Diese, auf dem Grunde eines deistisch-religiösen Absolutismus aufgebaut, hat sich in einer Reihe von Schriften ausgesprochen, wovon hier nur einige genannt werden sollen:

1. Die Weltlehre des Gottthums, d. h. System Gottes der irdischen Weltordnung. Vermittler und Lenker der Menschheit, durch welchen schon auf Erden die Glückseligkeit für Alle ohne Ausnahme möglich ist. Das Letzte und Gute, welches werden und bleiben soll. Die Vollendung des dem menschlichen Geschlechte allein homogenen Weltgedankens. Endziel des Fortschritts und der Weltgeschichte. Veröffentlicht von A. Clement. Drei Theile. Zürich. Buchhandlung von Meyer und Zeller. 1860.

2. Das Gottthum. Eine göttliche Botschaft für jedes, insbesondere das zürcherische Volk und seine hohe Regierung. Veröffentlicht von demselben. Zürich. Selbstverlag des Verfassers. 1866.

3. Kritik des bestehenden Rechtes u. s. w. von Dr. H. Hürlimann. Zürich und Schaffhausen, Brodtmann. 1861.

Dieser zwar utopische, aber kolossale Aufbau eines Welt-Communismus und Socialismus scheint seinen Kritiker nicht sobald finden zu sollen. — Die social-statistische Studie: Die Nachtseiten von London, führt uns ein schauervolles Gemälde der sittlichen Entartung der untern Volksklassen Londons vor Augen. Im Hinblick auf dasselbe könnte man fast verzagen, ob sich verwirklichen werde, was der Verfasser in Aussicht stellt, wenn er sagt: „Die Freiheit gleicht dem Speere des Peleus, der die Wunde, die er schlug, auch wieder zu heilen vermochte. Alle die Missstände, und darunter den Pauperismus selbst, die die Freiheit im Gefolge hat, kann nur sie allein wieder heben und wird sie heben." Inwiefern der gute, nächstenliebevolle Wille nur in einem freien Volke möglich ist, kann allerdings die Freiheit als Bedingung der Heilung jener grellen Uebel gelten, aber die Gewissheit der Heilung folgt daraus noch nicht. Es wäre schon viel, wenn jene socialen Uebel bedeutend gemindert würden. Aber nichts bürgt dafür, dass sie nicht noch gesteigert werden, wo dann eine tragische Katastrophe nicht ausbleiben könnte. — Die letzte Studie: Deutsches Studentenleben, ist eine interessante gründliche und von echt sittlichem Geiste getragene Arbeit.

18.

Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit. Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1868—1873. L. Heimann. Erstes bis Hundert und zwei und fünfzigstes Heft.

I.

Es war ein überaus glücklicher Gedanke des Herrn von Kirchmann, mit einer philosophischen Bibliothek vor die deutsche Nation zu treten und der sehr gute Fortgang des umfassenden Unternehmens hat evident gezeigt, dass mit ihm einem weit verbreiteten Bedürfniss entgegengekommen wurde. Schon nach zwei Jahren nach dem Beginn des Unternehmens mussten trotz einer Auflage von 5000 Exemplaren schon eine, wenn auch nicht gerade grosse Anzahl von Heften, in zweiter Auflage erscheinen. In der Vorrede zum 1. Hefte erklärt sich der Verfasser über das ganze Unternehmen, woraus vorzüglich folgende Punkte herauszuheben sind. Es soll dem Bedürfniss, die Quellen selbst kennen zu lernen, Abhilfe verschafft werden. Daher sollen die Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit in correkten, bequemen und möglichst billigen Ausgaben auf die leichteste Weise zugänglich gemacht werden. Da das Werk weniger für den Fachgelehrten als für das gebildete Publikum berechnet ist, so sollen die in fremden Sprachen geschriebenen Werke nur in deutschen Uebersetzungen geboten werden, und zwar in neuen Uebersetzungen, wie sie der für die philosophische Ausdrucksweise vorgeschrittenen deutschen Sprache entsprechen. Die einzelnen Werke sollen nicht so nackt geboten, sondern sachliche Erläuterungen zum leichteren Verständniss geboten werden. Auch die Kritik soll nicht ganz ausgeschlossen werden. Eine Einleitung in das Studium philosophischer Werke soll im ersten Bande vorausgeschickt werden (und ist vom Verfasser im 1. Hefte geliefert worden). Kurze Schilderungen des Lebens und der Schriften der aufgenommenen Philosophen sollen nicht fehlen. Auf eine systematische oder chronologische Ordnung der philosophischen Werke glaubt der Herausgeber verzichten zu dürfen, da es sachlich keine Wissenschaft mehr als die Philosophie vertrage, an irgend einem beliebigen Punkte mit ihr anzufangen. Dieser Grund scheint dem Referenten bei einem Werke, welches Hauptschriften von Philosophen alter, mittler und neuer Zeit aufnehmen will, nicht recht stich-

haltig. Die chronologische Ordnung wäre sicherlich gut und erwünscht gewesen. Aber der Herausgeber war wohl nicht in der Lage, die chronologische Ordnung einhalten zu können, ohne das Erscheinen des Werks bedeutend zu verzögern und schon dadurch zu schädigen. Das Vorwort zur zweiten Auflage einer Reihe von Heften zeigt an, dass der Inhalt beider Auflagen nach der Seitenzahl genau übereinstimme, damit die zahlreichen Bezugnahmen auf die Einleitung in den späteren Bänden auch für die zweite Auflage gültig bleiben. Die Einleitung des Herausgebers im 1. Hefte behandelt passend: Die Lehre vom Wissen. Der erste Abschnitt untersucht das Vorstellen, in welchem das Wahrnehmen, das Denken und die Bewegung im Vorstellen unterschieden wird. Der zweite Abschnitt untersucht das Erkennen und gliedert sich in die vier Kapitel: A. Die Fundamentalsätze der Wahrheit, B. Das Erkennen des Einzelnen, C. Das Erkennen des Allgemeinen oder die Wissenschaften, D. Die Philosophie. Der Herausgeber hebt in A. gleich hervor, dass das Erkennen kein Wissen neben dem Vorstellen sei, sondern dieses selbst, soweit es die Wahrheit enthalte. Er erinnert an die alte Definition der Griechen, nach welcher sie die Wahrheit für die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande erklärten, und rühmt es — bei allen sonstigen bedeutenden und zahlreichen Differenzen — als das grosse Verdienst Schelling's und Hegel's, jene Identität von Wissen und Sein wieder geltend gemacht zu haben. Man darf hier fragen, wie die pantheistische Identitätslehre Schelling's und Hegel's mit der empiristischen Uebereinstimmungslehre von Wissen und Sein des H. v. Kirchmann stimmen kann. Dass Baader's Lehre vom Verhältniss des Wissens und Seins viel tiefer geht, ist ihm unbekannt. Wenn H. v. Kirchmann (S. 67) sagt, Gott sei in allem Sein und Wissen der Kern (die Substanz), welcher die ganze Welt erhalte und dennoch nicht diese selbst sei, als der in allem Sein und Wissen gegenwärtige und doch für sich unfassbare Gott, so scheint dies weit mehr im Sinne Baader's als Schelling's und Hegel's gesprochen. Als die zwei Fundamentalsätze der Wahrheit gelten dem Verfasser der Einleitung: 1. Das Wahrgenommene ist (existirt), 2. Der Widerspruch ist nicht (existirt nicht). Beide Sätze können aber nach dem Verf. in Collision gerathen, und dann gilt der zweite Fundamentalsatz als der höhere, welchem der erstere weicht, wie die Sinnestäuschungen ergeben, welchen man nicht mehr glaubt, so wie man sie als widersprechend anerkannt hat. Hieraus erhellt ihm, dass die Wahrheit nur durch die Verbindung von Wahrnehmen und Denken erreicht werden könne, und dass jedes Wahrgenommene einer Prüfung durch das Denken bedürfe. Erst

wenn sich ergebe, dass es in sich und mit anderem, bereits erkanntem Wahren in keinem Widerspruch stehe, gelte es als wahr. Das System, welches sich nach dem Verf. auf diese Fundamentalsätze, für die eben, weil sie dies sind, ein Beweis unmöglich ist, aufbaut, kann nach dem Verfasser als Realismus bezeichnet werden, wie er sagt, im gemeinsamen Gegensatze gegen den Materialismus und Idealismus. Wenn dieser Realismus sich selbst verstünde, so müsste er das Ideale und das Reale im Sinne Baader's erfassen, sonst würde er doch wieder entweder in die Scylla oder in die Charybdis der Philosophie fallen. Wenn der Verfasser von Herbart sagt, dass er zwar den Realismus nicht richtig entwickelt, aber die Natur des Seins – im Sinne des Realismus — richtig erfasst habe, so kann dies nicht eingeräumt werden, weil er den von ihm rückwärts erschlossenen Realen Absolutheit zuschreibt und also ihre Geschaffenheit leugnet und sie dem Sein nach Gott als ewig gleich setzt. Ja noch mehr, das (absolute) Sein der Realen ist Herbart gewisser, als das Sein Gottes, welches von ihm, nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützt, im Glauben angenommen wird. Dass Gott, der nach ihm im strengen Sinne des Wortes Schöpfer der Welt (der Realen) nicht sein kann, wenigstens der Weltordner oder Weltbaumeister sei, kann daher von ihm auch nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Baut sich der Realismus des Verfassers in allem Ernste auf die Annahme der Unerkennbarkeit des S e i n s Gottes und der Absolutheit der Realen, so muss sein System scheitern. Zwar bezeichnet er (S. 85) den Glauben (an Gott, Engel etc. als seiender Wesen) als eine Art der Gewissheit (jenseits der Wissenschaft), aber er zeigt nicht, wie dieser Glaube Gewissheit sein kann (zu sein berechtigt ist), wenn er jenseits des Wissens liegt. Etwas Anderes ist die Behauptung, dass ein Gebiet des Glaubens über dem Wissen liege, als die Behauptung, dass das Glauben auf keinerlei Wissen ruhe.

Die Philosophische Bibliothek ist bis jetzt (Dez. 1872) auf 152 Hefte angewachsen. Von Mitarbeitern sind bisher nur aufgetreten der früh verstorbene Professor Ueberweg, Prof. C. Rosenkranz, Prof. Schaarschmidt und Dr. Adolph Lasson. Der Erste lieferte die Uebersetzung des Aristoteles über die Dichtkunst (51. Heft) und jene von Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss (23. Heft), der zweite gab Erläuterungen zu der von H. v. Kirchmann aufgenommenen Hegel'schen Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (98. u. 99. Heft), der dritte besorgte die Uebersetzung des neuaufgefundenen Traktats Spinoza's von Gott, dem Menschen und dessen Glück (49. Heft). Der vierte gab —

mit Einleitung und Anmerkungen — die Uebersetzung von Giordano Bruno's Schrift von der Ursache, dem Princip und dem Einen (151. u. 152. Heft). Alles Uebrige, was bisher erschienen, ist der rastlosen Arbeitskraft des Herrn v. Kirchmann zu danken.

Von Schriften der Philosophen des Alterthums gab H. v. Kirchmann den Staat des Platon und die Metaphysik wie die Psychologie und die Schrift über die Dichtkunst des Aristoteles. Aus dem Mittelalter griff er zu einer Uebersetzung des Werkes: De divisione Naturae des Scotus Erigena. Aus der neueren Zeit sind aufgenommen: Schriften von J. Bruno, Franz Bacon, Descartes, H. Grotius, Spinoza, J. Locke, Berkeley, Condillac, David Hume, J. Kant, J. G. Fichte, Schleiermacher und Hegel. Von J. Bruno wurde ausgewählt die Schrift: Della causa, principio ed uno, von Fr. Bacon das Novum Organon (der erste Theil der Instauratio magna soll nachfolgen), von Hugo Grotius das Werk: De jure belli et pacis, von Descartes die Schriften: Discurse de la methode, Principia philosophiae, Meditationes de prima philosophia, Les passions de l'âme. Die Schriften Spinoza's sind fast sämmtlich aufgenommen, von J. Locke das Hauptwerk: An essay concerning human understanding (noch nicht vollendet), von Berkeley Treatise on the principles of human Knowledge, von Condillac Traité des sensations, von D. Hume Enquiry concerning human understanding. J. Kant's Schriften sind grossentheils aufgenommen, was noch fehlt, wird wohl noch folgen. Von J. G. Fichte's Werken ist bis jetzt nur der Versuch einer Kritik aller Offenbarung aufgenommen. Schleiermacher erscheint mit den Monologen und mit der philosophischen Sittenlehre, Hegel mit der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Was noch etwa von älteren, mittleren und besonders neueren Philosophen folgen soll, steht dahin. Nur dass Hobbes und Leibniz werden nachgeholt werden, ist völlig ausser Frage. Nach der Erklärung des Herausgebers in der Vorrede (1. Heft) ist wohl noch eine oder die andere Schrift aus der Zeit der Scholastiker zu erwarten und versprochen, in der Auswahl der Werke die sich kund gebenden Wünsche des Publikums zu berücksichtigen. So wie nun die wohl lange nicht vollendete Sammlung vorliegt, gewährt sie ein etwas kunterbuntes Ansehen, was der Herausgeber indess bei dem besten Wunsche schwerlich viel anders gestalten konnte. Vielleicht wird er, wenn die Sammlung einmal vollendet sein wird, in einer neuen Auflage die nicht gerade unbedingt erforderliche, aber doch wohl wünschenswerthe chronologische Anordnung der ausgewählten Werke wählen können. Da Wünsche bezüglich der weiteren Auswahl zu äussern erlaubt ist, so will Referent folgende nicht zurück-

halten. Es scheint ihm zweckmässig, dass wegen ihres grossen Einflusses auf die Geschichte der Philosophie bis in die neueste Zeit noch mehrere Hauptwerke von Platon und Aristoteles aufgenommen werden. Die Stoiker und Neuplatoniker sollten mit zweckmässiger Einschränkung berücksichtigt werden. Die Letzteren wirkten auf die mittelalterlichen Philosophen, nicht bloss auf die mystischen, sondern auch auf die scholastischen, deren Unterschied im Grunde doch nur ein relativer und fliessender ist. Die Ersteren wirkten auf die Gestaltung der praktischen Philosophie, besonders seit dem Beginn der neueren Zeit. Von den mittelalterlichen Philosophen sollten jedenfalls Thomas von Aquin und Duns Scotus so wie Meister Eckhart nicht unvertreten bleiben. Da der Unterschied der Theosophen und der Philosophen Genanntem doch nur ein fliessender ist, so sollten die sogenannten Theosophen, natürlich nur die hervorragendsten, nicht ausgeschlossen bleiben. Unter allen Umständen sollte Nicolaus Cusanus, die Brücke vom Mittelalter zur Neuzeit, nicht fehlen. Die philosophischen Schriften des Leibniz müssten sämmtlich aufgenommen werden. Herder und Lessing sollten berücksichtigt werden, nicht weniger Hamann und Jacobi. Von J. G. Fichte, Schleiermacher und Hegel wird wohl ohnehin noch Mehreres zur Aufnahme bestimmt sein. Schelling und Herbart können nicht, wenn nicht eben noch rechtliche Hindernisse im Wege stehen, übergangen werden. Als die bedeutendsten Philosophen neben den zuletzt genannten sind unstreitig Baader und Krause zu bezeichnen. Schopenhauer braucht nicht empfohlen zu werden. Ein solches Original in seiner Pracht kann sich eine philosophische Bibliothek nicht gut entgehen lassen.

Wenden wir nun unser Augenmerk auf die verschiedenen Einleitungen, Lebensbeschreibungen, Erläuterungen und Anmerkungen zu den Werken der einzelnen Philosophen, so werden wir wohl am Besten die chronologische Ordnung einhalten, nicht der Herausgabe, sondern der aufgenommenen Philosophen. Wir beginnen daher mit Platon und schliessen mit Hegel.

Den Staat des Platon hat der Herausgeber nicht neu übersetzt, sondern die nach ihm unter den vorhandenen Uebersetzungen beste von Schleiermacher zu Grund gelegt und nur in einigen Stellen nöthig scheinende Verbesserungen vorgenommen. Der Herausgeber hat dieses Werk Platon's ausgewählt, weil er es für sein vollendetstes hält und weil es seine gesammte Philosophie wenigstens vollständiger als jedes andere seiner Werke enthält. Eine Skizze über Platon's Leben und Schriften ist der Uebersetzung vorausgeschickt. Erläuterungen sind in der Form von Anmerkungen fortlaufend unter

den Text gesetzt. Sie bewegen sich theils in sachlichen Erklärungen, theils in kritischen Prüfungen des philosophischen Gedankens. Die Ersteren, aus reicher Kenntniss des Herausgebers geschöpft, sind durchgängig belehrend, die Letzteren enthalten viel Scharfsinniges und Richtiges, ohne dass doch Referent in Allem beistimmen könnte. So z. B. treibt er die Behauptung der Relativität des Sittlichen weit über die Grenzen hinaus, innerhalb deren sie anerkannt werden kann und wenn er das Sittliche durchaus auf die grossen Autoritäten, zu höchst Gottes, gründen will, so würde er bei strenger Consequenz, da Gott und Gottes Wille ihm kein Gegenstand möglichen Wissens, sondern nur des Glaubens ist, die Möglichkeit einer Wissenschaft, einer Philosophie des Sittlichen leugnen und alles Sittliche nur im Glauben begründet sein lassen müssen. Es fiele dann lediglich der Glaubenslehre anheim. Während, wie er meint, nach Platon und Kant die Religion in die Moral aufgeht, ginge nach dem Realismus des Herausgebers die Moral in die Religion (in den Glauben) auf. Bezüglich der Platonischen Philosophie können wir unmöglich einräumen, dass der Herausgeber die Ideenlehre richtig aufgefasst und gewürdigt habe. Nach seiner Auffassung wäre Platon offenbar Trialist gewesen. Er hätte drei Absolute aufgestellt: Gott, Ideenwelt, Materie. Wer diese Auffassung theilt, dem muss Platon als Philosoph tief im Werthe sinken. Es kann nun hier nicht untersucht werden, ob ältere Schriften Platon's scheinbaren oder wirklichen Anlass zu solcher Auffassung gegeben haben, jedenfalls ist es nicht mehr der Fall im „Staate". Im zehnten Buch des Staates (c. II) nennt Platon Gott den Wesenbildner aller Ideen und setzt sie damit in ein immanentes Verhältniss zu Gott, der ihm Geist ist. Wie es sich nun auch mit dem Dualismus von dem ideenvollen Gott und der Materie verhalte, die Ideenwelt war ihm jedenfalls nicht ein unabhängig von Gott, absolut durch sich selbst, neben und ausser Gott Stehendes. Der Gott Platon's war seiner selbst bewusster Geist, folglich nicht gedankenlos, folglich nicht ideenlos. Wie kann man Platon den Widersinn zutrauen, entweder einen zwar vernünftigen, aber gedankenlosen, ideenlosen Gott gelehrt, oder die Ideenwelt doppelt gesetzt zu haben, einmal als immanente Gedanken des göttlichen Geistes und zum zweitenmal als ausser und neben Gott sich selbst setzende Ideenwelt? Welche Schwierigkeiten auch die Ideenlehre Platon's umgeben mögen, und sie sind allerdings nicht gering, so geistlos kann sie nicht gewesen sein, wie sie seltsamerweise von grundgelehrten und sogar sehr geistreichen Forschern anfgefasst worden ist. Denkschwächen mancherlei Art fallen Platon genugsam zur Last, aber nicht am Wenigsten

stellt ihn seine recht verstandene Ideenlehre, was ihr auch noch fehlen mochte, in die Reihe der wahrhaft grossen Forscher. Es ist ein Verdienst des Herausgebers, gar manche Schwächen seiner Staatslehre mit Schärfe und Klarheit herausgestellt zu haben, aber er wusste auch die grossen und tiefen Gedanken der Staatslehre Platon's zu würdigen, nur vorzüglich in die Ideenlehre Platon's hat er sich nicht zu finden gewusst. Sehr wahr und schön sagt er in seiner Schlusserklärung (S. 482) über den Staat des Platon: „So leicht es nun ist, nachdem mehr als zwei Jahrtausende seitdem verflossen sind, an diesem Werke zu tadeln und seine Schwächen darzulegen, so bleibt es dennoch sowohl nach seiner Form wie nach seinem Inhalt eine der grossartigsten Leistungen des menschlichen Geistes, vor der man sich in Ehrfurcht zu neigen hat.“

Die Metaphysik des Aristoteles ist von dem Herausgeber neu nach dem Becker'schen Text übersetzt worden, obgleich drei Uebersetzungen (von Hengstenberg, Schwegler, Rieckher) bereits vorlagen. Er strebte mit gutem Erfolge eine wortgetreuere Uebersetzung an als seine Vorgänger, um die wenn auch im Ganzen wenig anziehenden Styleigenthümlichkeiten des Originals nicht zu verwischen und die Gedanken des Philosophen nicht unwillkürlich zu entstellen. Daher fand der Uebersetzer die Bemerkung nöthig: „Nur so kann man Aristoteles in seiner ganzen Eigenthümlichkeit kennen lernen, und es ist daher diese Treue selbst in dem schleppenden Periodenbau festgehalten worden, den Aristoteles in seiner bequemen Schreibweise sich vielfach erlaubt. Wenn deshalb der Styl der Uebersetzung durch seine Schwerfälligkeit verletzen sollte, so trifft dies den Autor selbst, dessen Mängel der Leser ebenso wie seine Vorzüge mit in den Kauf zu nehmen hat.“ Wie zur Entschädigung dafür hat der Uebersetzer in seiner Uebertragung alle philosophischen Kunstausdrücke vermieden. Mehr aber als durch die Nachlässigkeiten des Styls wird das Verständniss der Aristotelischen Metaphysik erschwert durch „die abspringende, unruhige Folge der Gedanken und des Inhalts selbst“, eine Art flüchtiger, sinnreicher Behandlung, die häufig weit über die blosse Wortkargheit hinausgeht und am liebsten bei trockenen Abstraktionen, Subtilitäten und Abstrusitäten verweilt. Der Uebersetzer gibt in der Vorrede eine treffende Schilderung der wenig ansprechenden und unliebenswürdigen Eigenthümlichkeiten des Aristoteles und nennt, wie Andere vor ihm, ihn den echten Vater der Scholastik des Mittelalters, während Referent genauer ihn den Vorläufer der scholastischen Methode in der Philosophie nennen möchte, wie sie im Mittelalter herrschend geworden ist. Mit Recht findet der Uebersetzer

in der Sache selbst den Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles nicht in dem Sinne vorhanden, wie man ihn früher mit Idealismus und Realismus zu bezeichnen pflegte. Ihr Unterschied ist zwar in Vielem gross genug, aber das Gemeinschaftliche ist überwiegend. So nahe sich ihre obersten Principien stehen, so darf doch gesagt werden, dass Platon das Angesicht dem Idealen, Aristoteles dem Realen zugewendet hält, in gewisser Weise von der Macht des Platonischen zurückgehalten, sich dem Letzteren stärker zuzuwenden. Platon's Begeisterung für das Ideale, welche durch seine dichterische Natur gehoben ist, verwandelt sich bei Aristoteles in verstandesmässige Nüchternheit der Erfassung der nahe verwandten Grundgedanken. Sie sind in dieser Rücksicht die Prototype der zwei Weisen, Richtungen und Strömungen, die bald in schärferen Entgegensetzungen, bald in grösseren Näherungen und Uebergängen sich durch die gesammte Geschichte der Philosophie hinziehen: der intuitiven und der reflexiven Geister. Die grössten Philosophen waren zu jeder Zeit diejenigen, in welchen das Intuitive das Uebergewicht hatte, der grösste unter den grossen wird einmal derjenige sein, in welchem das Intuitive und Reflexive in völlig gleicher Stärke sich durchdringen wird.

Wenn die erhaltenen Schriften der Philosophen des alten Griechenlands dem gebildeten Publikum ohne Erklärungen niemals recht verständlich sein werden, so werden Schriften des Aristoteles erst recht solcher bedürfen. Waren Erläuterungen dieser Philosophen schon dem Alterthum nöthig, so sind sie der Neuzeit noch nöthiger. An solchen lässt es der Uebersetzer und Herausgeber denn auch nicht fehlen. Eine Vergleichung derselben mit jenen des Alexander von Aphrodisias, Asklepius, Syrianus, Philoponus, Themistius, Avicenus, Averroes, Schwegler und Bonitz ist hier nicht möglich. Doch muss bemerkt werden, dass der Herausgeber namentlich von Schwegler und Bonitz darin abweicht, dass es ihm nicht genügt, die wahre Meinung des Aristoteles selbst zu ermitteln und herauszustellen, und dass er noch dazu für nöthig hält, dass auch die Mängel und Schwächen der Lehre des Aristoteles hervorgehoben werden. Dies Verfahren ist innerhalb gewisser Grenzen sicher berechtigt. Aber der Herausgeber geht ziemlich weit über diese Grenzen hinaus, wenn er die Darlegungen des Aristoteles dazu benutzt, seine eigene Philosophie guten Theils dabei abzulagern und zum Maassstab der Beurtheilung der Aristotelischen Philosophie darzubieten. Ja, er geht sogar auf eine Vergleichung mit späteren Systemen ein und dehnt sie auf das „System" aus, welches der modernen Naturwissenschaft zu Grunde liege. Abgesehen von diesen

Beziehungen und Erwägungen schreibt er der Metaphysik des Aristoteles wenig Anziehendes zu und entwirft schon in der Vorrede ein erheblich abschreckendes Bild von ihr, welches aber doch wieder durchaus von dem Studium dieses Werkes nicht abschrecken soll. Denn trotz allem dem gehöre es selbst in seiner fragmentarischen Form zu den grossartigsten Monumenten des menschlichen Geistes. Die Einleitung über das Leben und die Schriften des Aristoteles ist ihrem Zwecke angemessen. Die Erläuterungen als Anmerkungen unter dem Text sind ungemein reichlich, in klarer Fassung und vielfältig wirklich belehrend und scharfsinnig. Aber tiefsinnig wird man dieselben nicht nennen können. Die Bedeutung der Aristot. Metaphysik würde sich am Sichersten und Besten aus der Vergleichung mit den Vorgängern und mit den Lehren Platon's ergeben haben. Ohne eine durchgeführte Vergleichung mit Platon bleibt das Urtheil über Aristoteles immer der Gefahr einer Ueberschätzung oder einer Unterschätzung ausgesetzt und die Vergleichung mit späteren Systemen, wenn sie geistvoll ist, kann die Betrachtung zwar interessanter machen, aber niemals über jene Doppelgefahr hinwegheben. Was wird z. B. für die tiefere Würdigung des Aristoteles gewonnen, wenn der Erläuterer (112. Heft S. 27) bemerkt, dass Aristoteles streng an dem Zweck (auch) in der Natur festhalte, dass aber die neuere Naturwissenschaft und auch Darwin und seine Anhänger die Berechtigung dazu leugneten?

Damit ist Aristoteles gewiss nicht geistvoll beurtheilt und auch nicht im Geringsten widerlegt. Der Erläuterer sympathisirt auffallend mit den demokritischen Principien und sieht mit Vergnügen, dass die Naturwissenschaft sich immer mehr zu Demokrit zurückwendet. Allein die Atomistik der Neuern ist nicht mit jener des Demokrit identisch und überdies die Atomistik weder in der ältern, noch in einer der neueren Formen allgemein, nicht einmal von den Naturalisten und Materialisten, anerkannt.*) Seltsamerweise hat der Erläuterer kein Wort der Berichtigung, wenn Aristoteles (Heft 113 u. 14, S. 73—74) sagt: „Die Behauptung (Platon's), dass sie (die Ideen) die Musterbilder seien, und dass das Uebrige an ihnen Theil habe, ist leeres Geschwätz und nur ein dichterisches Gleichniss; denn wer ist der Werkmeister, der auf die Ideen hinschaut? Das will, nach der Anmerkung des Erläuterers sagen: „was hilft das Musterbild, wenn kein Geist (νοῦς) da ist, der nach

*) Vgl. z. B. Glaubensbekenntniss eines modernen Naturforschers, S. 16: „Die Theilbarkeit des Stoffs ist unendlich. Das Gleiche lehren Planck und Lange und Andere.

ihnen das Einzelne bildet; in den Ideen Platon's ist diese zeugende Kraft nicht gesetzt." Man traut seinen Augen kaum, solche Entstellung Platon's bei seinem Schüler Aristoteles zu finden und von dem Erläuterer die Entstellung nicht entdeckt und gerügt zu sehen. Wie? In Platon's Lehre hätte der Werkmeister gefehlt, der nach den Musterbildern der Ideen die Welt geschaffen oder gebildet habe, der *νοῦς*, der nach ihnen das Einzelne bildet? Aristoteles weiss also nicht, dass Platon im Timäus von Gott spricht, der in dem Lebenden an sich (also in ihm selbst) die Gattungen (Ideen) der Dinge anschaut, die er nach seiner Weisheit, seinem gütigen Willen hervorbringt? Er weiss nicht, dass Platon im Staate Gott (nicht bloss den Weltbildner sondern auch) den Ideenbildner nennt, die Ideen sonach für Gott immanent und als von ihm unabtrennbar erklärt? Aristoteles weiss nicht, dass Platon in einer ganzen Reihe seiner Schriften Gott den (absoluten) ewigen Geist nennt, dem Bewusstsein abzusprechen ruchlos wäre? Er, der alles Hauptsächliche von dem, was ihn als gross erscheinen lässt, von Platon empfangen und es ihm zu danken hat, der den erhabenen (absoluten) Geist als Einheit der Weisheit, der Liebe und der Macht, wie ihn Platon tiefsinnig gefasst hat, zum Denken des Denkens verflachte, er kann bei Platon den Werkmeister der Schöpfung vermissen? Entweder hat Aristoteles dies und Anderes niemals geschrieben, oder er ist ein Entsteller und Verfälscher der Lehre seines grossen, genialen, wie ihn Viele genannt haben, göttlichen Meisters. Der Erläuterer vermisst in den Ideen Platon's die zeugende Kraft und ist blind genug nicht zu sehen, dass der göttliche Geist, der seine Gedanken (Ideen) bildet, diese zeugende Kraft ist. Kann man Platon geistloser auffassen?*) Mit dem Begriffe der Theilnahme der Dinge an den Ideen will Platon in einem wissenschaftlich noch nicht genügenden Ausdruck das Zugleich- und Untrennbar-Sein der Transscendenz und Immanenz Gottes und seiner Ideen im Verhältniss zur Welt ausdrücken. Aristoteles dagegen verzerrt die tiefen Gedanken Platon's, indem er die Welt ungeschaffen mit Gott gleich ewig sein, die in Begriffe verwandelten Ideen ursprunglos unvergäuglich den Dingen immanent sein lässt und Gott und Gottes Gedanken über-

---

*) Vgl. Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon, dann: Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und des Platon, in den Philosophischen Schriften von Pr. Dr. Franz Hoffmann I, 369 – 411 u. 482—522. Endlich: De Hellenicae Philosophiae principiis atque decursu a Thaleto usque ad Platonem Tübing. Fues, 1836. Scripsit C. Ph. Fischer.

weltlich, von der Welt getrennt und ohne thätige Wirkung auf sie sein lässt. Die todten Abstraktionen des Aristoteles entstellen Alles und reichen nicht entfernt an die tiefsinnigen und durchdachten Gedanken Platon's hinan.

Weiterhin (91—92) bei Gelegenheit der Untersuchung des Aristoteles, ob die Welt begrenzt oder unbegrenzt sei, behauptet der Erläuterer, so wie man das Unendliche als ein Positives und fertiges Seiende nehme, enthalte es einen Widerspruch. Der Unendliche (Gott) lässt sich nicht in unserem Vorstellen in einen abschliessenden Begriff einzwängen, die unendliche Fülle Gottes lässt sich nur implicite, nicht explicite in einem Begriffe ausdrücken. Daraus folgt aber nicht, dass Gott, der Unendliche, nicht vollendet sein könne. Ausserdem würde er Vollendung nie erlangen können, er wäre endlich, weil endlicher Vervollkommnung fähig und bedürftig, und nicht unendlich, er wäre nicht Gott und Gott wäre nicht. Wenn der Realismus des Erläuterers darauf hinauslaufen sollte, wie wäre dann noch für ihn ein Glaube an Gott vernunftmässig möglich?*) Angenommen, nicht zugegeben, dass, wie der Erläuterer (S. 95) meint, der Beweis für die Existenz eines Weltschöpfers fehle, so wäre dies, wie Kant zeigte, kein Beweis seiner Nichtexistenz und niemals würde Kant ein Ziel der Welt, welches Gott sich vorsetzte, in die Aufhebung oder Vernichtung der Welt, sondern, hätte er ein Endziel angenommen, in die Vollendung der Welt gesetzt haben. Das endlose Sichberufen auf die Mechanik und die moderne Naturwissenschaft den Lehren des Aristoteles gegenüber erhellt weder Sinn und Bedeutung der letzteren, noch führt es überhaupt zu einer gültigen Erkenntniss, da die moderne Mechanik und Naturwissenschaft noch immer im Streit mit sich selbst liegt und von den wenigsten Philosophen anerkannt ist. Wenn der Erläuterer (S. 98) für die sittlichen Gesetze keine bessere Begründung kennt als ihr Alter, so ist das unphilosophisch genug. Wenn es nach ihm (S. 104) nur eine Art des Seins (des Seienden) nach wissenschaftlichen Grundsätzen geben soll, und wenn dieses nur durch Wahrnehmung vom Wissen erfasst werden kann, so kann nur Materielles seiend sein und der Realismus des Erläuterers lauft trotz allen Sträubens auf Materialismus hinaus. Daher ist ihm selbst Herbart noch zu idealistisch. Während er aber beständig Demokrit, die Atomistik, Me-

*) Später (II, 158) wiederholt H. v. Kirchmann dieselbe Behauptung, indem er sie so formulirt, dass das Unendliche als Fertiges nicht unendlich, als Unendliches niemals fertig sei. Wie soll diese Behauptung für den Ueberzeugten nun noch die Möglichkeit eines ernsten Glaubens an Gott offen lassen?

chanik, moderne Naturwissenschaft, Darwin etc., herbeizieht und als gewichtige Instanzen behandelt, kann er doch wieder die Atomistik nicht als streng erwiesen (wohl weil Atome nicht wahrgenommen werden können) gelten lassen und nicht umhin (S. 108), die Möglichkeit der unendlichen Theilbarkeit des Stoffs anzunehmen. Dies hindert ihn aber nicht (S. 131), mit der „modernen Naturwissenschaft" Stoff und Kraft unvergänglich sein zu lassen. Nach ihm kann man zugeben, dass bei dem Stoffe als Axiom Geltung haben möge (!), dass aus Nichts Etwas nicht werden kann, aber für andere Bestimmungen, wie Gestalt, Bewegung und sonstige Eigenschaften bezweifle Niemand ihr Entstehen aus Nichts (!). Dass seine Theorie haltlos in das ganz und gar Subjektive ausläuft, wird in der Aeusserung offenbar (S. 180), dass die Annahme der Fundamentalsätze des Realismus nur eine menschliche Nothwendigkeit sei, „von der wir nicht wissen können, ob sie auch für andere Wesen besteht." *) Wenn ferner (S. 232) behauptet wird, nur im Wissen sei Nothwendigkeit, so müsste danach im Wollen Freiheit sein, was S. 275 verneint wird. Nach S. 264 soll das Vermögen als Kraft ohne Aeusserung im strengen Sinne ein Widerspruch sein, weil Aeusserung nur ein anderes Wort für Kraft sei. Allerdings ist Gott ewig actu was er als er zu sein vermag. Wer dies aber auch vom Endlichen ganz universell und in jeder Beziehung behaupten wollte, würde alle Möglichkeit der Entwicklung der Geschichte aufheben und damit der Erfahrung direkt widersprechen. Den beziehungsweisen Zusammenhang Hegel's mit Aristoteles (der sich auf die Logik nicht erstreckt) hebt der Erläuterer verschiedentlich gut hervor, weniger aber den Unterschied, da Aristoteles weit davon entfernt war, Gott im Menschen sein Selbstbewusstsein gewinnen zu lassen. Mit Recht schreibt er (II, 45) Platon und Aristoteles die Lehre von der Wahlfreiheit des Willens zu. Wenn aber der Determinismus der Neueren ein Fortschritt über sie hinaus sein soll, so ist er vielmehr ein Rückschritt. Was wir verschiedentlich hierüber in den Philosophischen Schriften nachgewiesen haben, hat jüngst Baumann in einem ori-

*) Die moderne Naturwissenschaft, auf welche sich H. v. Kirchmann so oft beruft, gibt ihm hier wie anderwärts in einer Reihe von Repräsentanten ein Dementi. So sagt der Verfasser des Glaubensbekenntnisses eines modernen Naturforschers S. 13: „Allenthalben in der ganzen Welt herrschen dieselben Gesetze, dieselben Kräfte und dieselben Stoffe. Und wo es denkende Wesen gibt, da werden unzweifelhaft die Gesetze der Logik wie die der Mathematik auch in ihren Denkwerkzeugen herrschen: 2 mal 2 macht 4 in der ganzen Welt." Der anonyme Prediger des Atheismus gibt frischweg Naturforschung und Atheismus für identisch aus.

ginellen Werke*) in seiner Weise so ausgeführt, dass er zeigt, der Determinismus hebe unausweichlich den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum auf. „Die Menschen können nicht mit einander streiten. Denn nicht die Gründe machten die Ueberzeugung, gewönnen und eroberten sie, so dass der Mensch ihnen freudig zustimmt, sondern die subjective Festigkeit der Ansicht wäre es, was die Wahrheitsüberzeugung ausmacht. Ja, der grösste Unsinn könnte als Wahrheit gleich sehr ausgegeben werden; denn alles, was ein Mensch jeden Augenblick dächte, dächte er mit Nothwendigkeit so, wie er es denkt; da sich aber die Ansichten der Menschen widerstreiten, wie a und non-a zerfallen, so wäre alles Entgegengesetzte, was in jedem Augenblick gedacht wird, zugleich alles auch wahr. Eins so wahr als das Andere, d. h. der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum wäre aufgehoben.“ Wie wenig die moderne (ja wohl, zum Theil sehr moderne Naturwissenschaft) als ein Codex zusammenstimmender Erkenntnisse gelten kann, ist z. B. daraus ersichtlich, dass der Erläuterer (II, 56) wahrscheinlich findet (weiter zu gehen, wie Andere, z. B. Nägeli, Recht, getraut er sich doch nicht), dass im Organischen auch ein Entstehen aus Unorganischem bestehe, während das atheistische „Glaubensbekenntniss eines modernen Naturforschers“ (S. 22) mit Zuversicht erklärt, niemals sei etwas Lebendiges aus unorganischen Stoffen von selbst entstanden (durch sogenannte generatio aequivoca), vielmehr bestehe seit Ewigkeit in der Welt organisches Leben in der Form organischer entwickelungsfähiger Wesen und pflanze sich fort. Durch die zahllosen, im kalten Weltraume schwebenden keimfähigen kleinen Organismen (z. B. Zellen, Sporen und Plasmen niederer Pflanzen, Eier und Brut von Infusorien u. a. Thieren) werde es möglich, dass Weltkörper, sobald sie die zur Existenz von Pflanzen und Thieren erforderliche Abkühlung und Feuchtigkeit erlangt hätten, rasch von aussen her mit lebendigen Organismen versorgt würden, die dann im Laufe der Jahrtausende allmälig immer höhere Formen von Thieren oder Pflanzen entwickelten. Nach dem naturforschenden Atheisten F. Recht**) dagegen macht gesteigerte Wärme den Sauerstoff thätig, so dass er Crystallisation und Organisation vermittelt und schliesst sich nach ihm so die Electricität in einem gewissen Grad-

*) Philosophie als Orientirung über die Welt, S. 408 ff.

**) Die Erkenntnisslehre der Schöpfung nach Grundsätzen freier Forschung etc. von F. Recht, Zweite Auflage S. 76. Dieses Werk ist zwar in seinen Grundlagen so haltlos wie alle atheistischen Theorien, aber in seiner Art bedeutender als die verwandten Welttheorien L. Feuerbach's, David Strauss's, Dühring's etc.

verhältniss in die Zelle ein, dass sie überschüssig zum Lebensfunken wird, so ist das selbstständige Wesen ihr Produkt und der Eigenbewegung, daher der Selbstausbildung durch Aufnahme und Ausgabe fähig. Recht will Schweisströpfchen auf dem Kopf eines Kindes sich in Läuse verwandeln gesehen haben. Wenn das sogenannte Unorganische sich als nur scheinbar unorganisch erweisen liesse, schon in seiner Art organisirt, so wäre Aussicht vorhanden, die Fortbildung des sogenannten Unorganischen, Stofflichen zum Organischen begreiflich zu machen, womit aber weder Gott, noch Schöpfung beseitigt werden könnten, so wenig als wenn die Existenz des Organischen in gewissem Sinne als von Ewigkeit her bestehend erwiesen werden könnte. Der Erläuterer hat nicht Unrecht, wenn er der Platonisch-Aristotelischen Behauptung (S. 72) widerspricht, dass nur das Ewige und Unveränderliche das Wahre sei. Aber es lag in dieser Behauptung doch eine tiefe Ahnung der christlichen Idee eines möglichen vollkommenen Lebens in der totalen Einigung mit Gott und der Vergeistigung der Natur.

Im 3. Kap. des 12. Buches der Metaphysik sagt Aristoteles, die Seele (des Menschen) vergehe nicht ganz, sondern die Vernunft bleibe, denn es möchte unmöglich sein, dass die ganze Seele fortdauerte. Offenbar nimmt hier Aristoteles die individuelle Fortdauer der vernünftigen Seele an, während ihm zweifelhaft bleibt, ob das, was er die ganze Seele nennt, fortdauere. Der Erläuterer verkennt hier in der Anmerkung (II, 187) nicht, dass nach Aristoteles der vernünftige Theil der Seele unsterblich ist. Wenn er aber diese Auffassung von Spinoza und Hegel übernommen sein lässt, obgleich Hegel sich schwankender ausspreche, so ist ihm nicht beizupflichten, da die individuelle Unsterblichkeit weder mit dem Spinozischen, noch mit dem Hegelischen Pantheismus vereinbar ist.

Wenn A. im 6. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik wieder über die Ideen Platon's so spricht, als ob er seine Schriften kaum je gelesen hätte, so muss man sich besonders auch darüber wundern, dass er etwas über Platon's Einsicht Hinausgehendes gesagt zu haben glaubt, wenn er seine Leser dahin belehrt, dass es einen Anfang geben müsse, dessen Sein Wirklichkeit sei. Als ob der (absolute) ewige Geist und Gott Platon's der Wirklichkeit ermangelt habe, etwa weil er nach dem Urbild der Ideen eine (von ihm unterschiedene) Welt zu schaffen vermochte. Als ob Platon die Wirklichkeit Gottes nicht ewig gesetzt und ihr eine Möglichkeit Gottes als ein Vermögen Gott zu sein wirklich vorausgesetzt hätte. Eben durch Platon's Gotteslehre war A. in Stand gesetzt, Gott das schauende Denken im höchsten Maasse zuzuschreiben. Wenn er

aber das schauende Denken, die Wirklichkeit der göttlichen Vernunft, als das immerdar beseligende Leben der Gottheit bezeichnet, so geht er zwar tiefer als die Pantheisten seit Spinoza, aber den tiefsinnigen Platon erreicht er nicht, der weit davon entfernt war, das göttliche Leben in das Denken des Denkens aufgehen zu lassen, sondern dem Gott die ewige Einheit des schauenden Denkens und Erkennens, Wollens und Gemüthes und der Macht war: Allweisheit, All-Güte und Liebe und Allmacht. Dem Erläuterer, dem solche tiefe Lehren Phantasien sind, fällt es nicht entfernt ein, dem Verhältniss der Platonischen und der Aristotelischen Gotteslehre näher nachzugehen und er mäkelt dafür an dem Beweisversuche des A. für das Dasein Gottes herum, anstatt ihn mit dem Platonischen zu vergleichen und wirklich fruchtbare Kritik an sie anzuknüpfen. Wenn A., weil seine deistische Ueberweltlichkeit Gottes und Trennung von der Welt ihm die Annahme einer Wirkung Gottes auf die Welt nicht gestattet, die Bewegung des ewigen Fixsternhimmels von dessen Denken und Verlangen nach Gott als dem Schönsten und Besten ableitet — eine Auskunft der Verlegenheit — so wähnt er hier A. ganz in die Fussstapfen seines Lehrers Platon einlenken zu sehen, während doch Platon, der die Transscendenz und Immanenz Gottes bezüglich der Welt zugleich theistich festhält, solcher Verlegenheit durch seine Theorie der Schöpfung, Erhaltung und Assistenz bezüglich der Welt enthoben ist. Hegel hat hier nicht, wie der Erläuterer meint, viel aus A. geschöpft. Gewiss hat er die Metaphysik des Aristoteles gekannt, aber er ist ihr nicht gefolgt, sondern hat den Deismus des A. in Pantheismus umgesetzt, und ist wie Arist. in die Scylla, so er in die Charybdis gefallen, während Platon durch sein tieferes Festhalten des Zugleichseins der Transscendenz und Immanenz zwischen Scylla und Charybdis glücklich d. h. genialtiefsinnig hindurchgesteuert ist, der Wahrheit viel näher als irgend ein anderer Philosoph des Alterthums und die meisten der neueren und neuesten Zeit. A. hätte in der That den Superlativ des Deismus erreicht, oder gar noch überboten, wenn es ihm, wie allerdings der Wortlaut es deutlich ausspricht, voller Ernst damit war, dass es verkehrt wäre, wenn Gott andere Dinge als sich selbst dächte, weil es ihm gezieme, nur das Göttlichste und Ehrwürdigste zu denken und darin nicht zu wechseln. Daraus würde folgen, dass Gott von der Welt gar nicht wüsste, denn wie er von ihr wissen können soll, ohne sie zu denken, ist unerfindlich. In der That eine so kolossale Verkehrtheit, dass es schwer fällt, sie von einem athenienischen Schulknaben zu glauben, geschweige von Aristoteles. Und doch muss man es glauben, wenn das 12. Buch seiner Meta-

physik ganz und unverfälscht von ihm herrührt. Dass eine solche geistlose Ansicht von dem tiefsinnigen Platon nicht herstammen kann, sollte man wahrlich nicht erst zu erweisen haben. Mehr als kindisch würde sie ihm sicher nicht erschienen sein. Der Erläuterer aber will gleichwohl — ohne allen Beweis — wissen, dass es von Platon herstamme, das Denken mit dem Wollen zu identificiren, als ob Einer, Gott oder Mensch, das Schlechte schon wollte, wenn er es dächte! Die Behauptung, dass Hegel das Denken des Denkens Gottes von A. übernommen habe, ist nicht richtig, denn bei A. ist es doch immer das Denken eines denkenden Wesens, bei Hegel aber ist es in das unmögliche sich selbst Denken des absoluten Gedankens verwandelt. Beziehungsweise mag man das Denken des Denkens Gottes bei A. leer nennen, insofern es kein göttliches Wollen, kein göttliches Gemüth, keine göttliche Macht und die Welt ohnehin nicht denkt, aber einen ideellen Inhalt hat es doch und darum kann es doch nicht mit dem Erläuterer (II, 215) als der fürchterlichste Zustand, welcher dem Denken nur auferlegt werden könne, geschildert werden, wenn gleich als ein für uns völlig unfasslicher Zustand und als eine Vorstellung des Philosophen, der seinen abstrusen Abstraktionen hier die Krone aufgesetzt hat. Es hätte nur noch gefehlt, dass der Erläuterer dieses hohle Hirngespinnst aus Einflüssen Platon's abgeleitet hätte. Wie Schelling die Phänomenologie des Geistes von Hegel Weichselzopf getauft hatte, so würde Platon mit viel grösserem Recht einen guten Theil der Metaphysik des Aristoteles etwas wie Verderbniss seiner Lehre, aus Verschrobenheit geborene Abstraktionswuth, haben nennen können. Wie der Erläuterer seine Leugnung des positiven Unendlichen mit dem in den Anmerkungen zum 9. C. des 12. Buches der Metaphysik zugegebenen Selbstbewusstsein, Denken und Wissen Gottes vereinbaren will, hat er nicht gezeigt.

Das dreizehnte und vierzehnte Buch der Metaphysik des A. wird von dem Erläuterer mit Recht als ein Nachtrag angesehen, der ebensowohl von A. herrühren, als aus andern Schriften des A., die wir nicht mehr besitzen, von Späteren angehängt sein kann. Sie beschäftigen sich in der nachlässigen, man darf wohl sagen, verworrenen Weise der Aristotelischen Metaphysik mit einer Kritik der Zahlen- und Ideenlehre, mit der Philosophie der Pythagoreer und das Platon. Auch hier lässt es der Uebersetzer an theils richtigen, theils schiefen und falschen Anmerkungen nicht fehlen. Wir können uns des Näheren darauf nicht einlassen und verweisen auf die gründlichsten Untersuchungen, die wir über die Ideen- und Idealzahlenlehre Platon's besitzen im 2. Bande des bis jetzt viel zu wenig

beachteten Werkes: Die Wissenschaft des Wissens von Dr. W. Rosenkrantz S. 1—69. Hier wird man die Beweise dafür finden, dass Platon die Ideen als die ewigen Gedanken Gottes und die Idealzahlen als die Ideen selbst fasste. Dass damit Platon nicht alle Schwierigkeiten löste, muss zugegeben werden, aber er war ungleich tiefer vorgedrungen als Aristoteles, und W. Rosenkrantz, der den A. als Metaphysiker zu hoch stellt, sagt doch mit Recht, dass von einer Widerlegung der Platonischen Ideenlehre durch Aristoteles nicht die Rede sein kann.

Bedeutender tritt Aristoteles hervor in der Uebersetzung Ueberweg's: Ueber die Dichtkunst (51. Heft), zu welcher der Uebersetzer treffliche Anmerkungen geliefert hat. Der Herausgeber gab (120. und 121. Heft) die Uebersetzung der Ar. Schrift Ueber die Seele mit reichlichen Anmerkungen.

Es ist verdienstlich, dass der Herausgeber der phil. Bibliothek das Werk des Scotus Erigena de divisione naturae in deutscher Uebersetzung aufnimmt. Um aber Verständniss zu erzielen, müsste er die Häupter der Neuplatonischen Schule, wenigstens Plotin und Proklus, nachholen. Da bis jetzt von der Uebersetzung nur zwei Hefte erschienen sind, so können wir vorläufig darüber hinweggehen, wollen jedoch bei dieser Gelegenheit nicht versäumen, auf die Monographie: Joh. Scotus Erigena von Johannes Huber, hinzuweisen.

Das 151. und 152. Heft brachte: Giordano Bruno: Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. Aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Adolph Lasson. Die Einleitung gibt uns Auskunft über Leben, Schicksale und Schriften Bruno's. Sein Märtyrerthum ist bekannt. Bei grösserer Vorsicht, Entfernthalten von Italien, hätte er demselben entgehen können. Die Scheusslichkeit des römischen Systems, dem er zum Opfer fiel, und welches heute die ganze Welt zu unterjochen sucht, bedarf hier keiner Auseinandersetzung. Sehr gut sagt Lasson von Bruno's philosophischen Schriften: „In allen zeigt sich eine hohe Genialität und ein kühner Gedankenflug, Meisterschaft in Spott und Ernst, eine tiefe poetische und speculative Anlage, durch besonnene Reflexion nicht genügend im Zaum gehalten. Mit hohem Freimuth bekämpfte er die vertrocknete Scholastik, zeichnete er auf der von Copernikus gegebenen Basis den Bau des Weltalls und zeigte, wie sich die Unendlichkeit und Güte des absoluten Princips in einem unendlichen (wir sagen unermesslichen) Universum und einer (für uns) unendlichen Anzahl von Weltkörpern spiegeln. Besonders fruchtbar hat sich seine Lehre von den Monaden als den Elementen aller Dinge erwiesen; die Ansicht von der Beseelung der Welt hat

bei ihm die vollendetste Gestalt gewonnen, indem er alle Bewegung und Gestaltung aus der der Materie immanenten vernünftigen Anlage ableitet. So hat er auf verschiedenen Gebieten Anregungen gegeben, die durch die gesammte weitere Entwickelung des philosophischen Gedankens fortwirken und besonders deutlich bei Spinoza, Leibniz und Schelling hervortreten." Dass Bruno von Nikolaus Cusanus grosse Anregungen und mehr als dies empfangen hatte, erwähnt Lasson in diesem Zusammenhang nicht, wohl aber in den angehängten Anmerkungen (S. 159, 146, 158, 170, 182). Wenn Lasson an der letzten Stelle Nicolaus von Cusa (1401—1464) in mehrfacher Hinsicht den Vorgänger Bruno's, der ihm die höchste Verehrung gewidmet habe, nennt, so darf man wohl erwarten, dass der Herausgeber Wichtiges von ihm in die philos. Bibliothek aufnehmen wird. Wie kann man Bruno beurtheilen und würdigen ohne Nikolaus von Cusa zu kennen?*) Die Anmerkungen des Uebersetzers sind sehr lehrreich und geistvoll. Am wichtigsten ist seine Nachweisung (S. 145), dass Bruno davon überzeugt war, dass eine oberste göttliche persönliche Vernunft die Welt regiere und belebe und dass er die Offenbarung als eine Quelle sonst unerkennbarer Wahrheiten anerkannte.

Der der Zeit nach nächste Philosoph unter den bis jetzt Berücksichtigten ist Franz Bacon. Von seinen Schriften wählte der Herausgeber zunächst das Neue Organon. (86.—87. Heft.) Die Uebersetzung nach dem lateinischen Text der Ausgabe von Spedding und Ellis (1857) ist sehr gelungen zu nennen. Ihr voraus geht eine treffliche Einleitung über Leben und Schriften Bacon's. Die reichlichen Anmerkungen hellen Vieles in den Lehren Bacon's auf und verdienen alle Beachtung. Es ist dem Herausgeber gelungen, zu zeigen, worin sein Hauptverdienst besteht, so viel des Verfehlten sich in seinen Schriften auch aufzeigen lässt.

Der nächste Philosoph der Zeitfolge nach ist Descartes. Von seinen philosophischen Werken sind die wichtigsten aufgenommen:

1. Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen (59. Heft). Vorwort und Einleitung: Leben und Schriften geben recht willkommene gute Andeutungen. Das Leben des Philosophen wird in gedrängten Zügen

---

*) Allerdings könnte sich Jeder, dem es darum zu thun wäre, auch ohnedies über Nikolaus unterrichten aus Scharpff's Monographie über ihn und seine Uebersetzung von Hauptschriften desselben. Vergl. M. Carriere's Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit.

vorgeführt. Was der Uebersetzer über Descartes angeblichen Idealismus sagt, bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Richtig ist jedenfalls seine Behauptung, dass des D. cogito ergo sum im Sinne des Desc. nur ein der Selbstwahrnehmung entlehnter Ausspruch war, dass Desc. wie die Empiriker die Erfahrung und Beobachtung zur Grundlage seiner Erkenntniss nahm und dass ihn ein Rest von Scholastik noch beherrschte. Aber man kann leider noch mehr sagen, nämlich dass seine mechanische Naturphilosophie nur zu sehr — gegen seinen Willen — die Entwickelung des Materialismus begünstigte. Es kann hier bemerkt werdenn, dass auch Baader's Forschung von der Erfahrung ausgeht und dass dieser geniale Denker nicht zu den Aprioristen J. G. Fichte, Schelling und Hegel zu stellen ist, und wenn er von sich sagte, seine Aufgabe sei, den Cartesianismus zu zerstören, so ging das nicht auf das, was bei Cartesius in Wahrheit gültige Erfahrungserkenntniss war. Unter den Erläuterungen des Uebersetzers heben wir nur einige wichtigere hervor. Sehr richtig ist, was derselbe (Heft 59 S. 33) von der genialen Conception sagt, dass sie nämlich nicht von den Regeln ersetzt werden könne. Es kann hier wieder bemerkt werden, dass kein Philosoph weniger als Baader das Formale gleich einem Zauberstab behandelte, um mit demselben auch den Inhalt zu gewinnen, und wenn E. Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie ihn noch unter die Scholastiker gezählt wissen will, so ist das so verfehlt als möglich. Zeller schwebte dabei nur die Meinung vor, als ob Baader im voraus ganz an die katholische Dogmatik gefesselt gewesen wäre, was er ebenfalls unrichtig gefunden haben würde, wenn er Baader's Werke gründlicher und umfassender studirt hätte. Das Sittliche umgibt nach dem Erläuterer (S. 42) den einzelnen Menschen ebenso als ein Gegebenes und Festes wie die Natur. Dies hat aber bei ihm nur den Sinn, dass das Sittliche für jeden nur gilt, weil es in seinem Volke und in seiner Zeit als das Sittliche gilt. Diese das Sittliche im tiefsten schädigende, dasselbe ganz zum Relativen herabsetzende Ansicht würde es also rechtfertigen, unter einem Räubervolke mit zu rauben, unter einem menschenfressenden Volke mit Menschen zu fressen etc. Der Versuch Descartes, mit Beseitigung aller Lebenskräfte die organischen Bildungen aus den physikalischen und chemischen Gesetzen abzuleiten (S. 56), stellte ihn nicht zwar der Methode der gesammten modernen Naturforschung, allerdings jedoch einem guten Theil der modernen Naturforscher nahe, aber auch nach dem einen Janusgesicht seiner Philosophie, dem Materialismus, wie denn de la Mettrie bekanntlich aus seiner Naturphilosophie Anlass nahm, seinen crassen

Materialismus auszubilden. Jener Versuch des Descartes musste misslingen, da er nicht zwar von Atomen, aber doch von materiellen Körperchen als dem Elementaren ausging. Ganz anders und tiefer griff Leibniz die Sache an. Man mag dem Erläuterer vollkommen beipflichten, wenn er (S. 575) behauptet, des Cartesius Leistungen in der Mathematik seien höher zu stellen als die in der Philosophie. Aber dass es auch von der Naturwissenschaft geradeso wie von der Mathematik gelte, könnten wir nicht unterschreiben.

2. Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie (64. und 65. Heft). Von der Ansicht ausgehend, dass der Leser am besten gefördert werde, wenn er gleich mit dem Text die Opposition und Kritik des Uebersetzers vorgelegt erhalte, lässt v. K. es auch hier an erklärenden und kritischen Erläuterungen und Entwickelungen nicht fehlen. Die Grundsätze seines Realismus wiederholen sich daher auch hier und setzen sich nach verschiedenen Richtungen auseinander. Man muss dem Erläuterer jedenfalls einräumen, dass er es versteht, seine Ansichten in verständlicher Art vorzutragen. Verworrenen Sätzen begegnet man in seinen Anmerkungen nicht, ob aber diese Klarheit nicht auf Kosten der Tiefe gewonnen ist, kann gar sehr gefragt werden. Scharfsinnig erörtert er das anfängliche unbedingte Zweifeln des Descartes (S. 24—27), von welchem, die Berechtigung desselben einmal vorausgesetzt, in consequenter Weise zur Gewissheit nicht mehr zu gelangen sei.

Die Ausdeutungen, welche die Idealisten Fichte und Hegel dem Cogito ergo sum des Descartes haben angedeihen lassen, sind in den Anmerkungen (S. 40—43) mit Recht zurückgewiesen worden. Bemerkenswerth ist dabei die Widerlegung Schopenhauer's mit Berufung auf die treffende Bemerkung Kant's, dass, wenn man den Sinneswahrnehmungen nicht vertrauen wolle, man auch der Selbstwahrnehmung nicht vertrauen dürfe. „Beide haben die gleiche Unmittelbarkeit, Nothwendigkeit und Gewissheit.“ Das Eigenthümliche der Scholastik findet der Erläuterer (S. 54), abgesehen von ihrer Unterwerfung unter die christliche Religion, in der ausschliesslichen Beschäftigung mit den Beziehungsformen des Denkens, welche nur allmählich in Folge der Hinweisung auf die Nothwendigkeit der Beobachtung und Erfahrung und durch die hieraus hervorgegangenen Entdeckungen der Naturwissenschaft in eine andere Richtung gebracht werden konnte. Wenn nun aber der ausschliessende Empirismus, wie so viele Neuere wollen, an die Stelle der Scholastik treten soll, so würde dies doch ein sehr übler Fortschritt, in Wahrheit ein für die ethischen Interessen der Menschheit verhängnissvollverderblicher Rückschritt sein. Descartes erklärt in der Consequenz

seines Theismus, dass Gott alles in allen Richtungen vollkommen geschaffen habe, was doch soviel heisst, dass Alles zweckvoll geschaffen sei. Aber weil es ihm Verwegenheit scheint, die Zwecke Gottes ausfinden zu wollen, darum soll sich nach ihm die Naturforschung bei den physischen Dingen nicht mit Untersuchung der Zwecke befassen. Der Erläuterer verweist (S. 74) diese Wendung aus der Philosophie in die Theologie, weil, wenn man sie zulasse, die Unbegreiflichkeit Gottes alle Kriterien der Wahrheit aufhebe. Auch das Verkehrteste und Widersprechendste, meint er, müsse dann zugelassen werden, da Gott die Ursache von Allem sei und seine Werke wegen seiner Unergründlichkeit von dem Menschen nicht mit seinem schwachen Wissen geprüft werden könnten. Die philosophischen Theisten dagegen halten sich überzeugt, dass das Verkehrteste und Widersprechendste hingenommen werden müsste, wenn das Universum aus einem einzigen Bewusst- und Geistlosen oder aus einer unzählbaren Zahl blinder Atome abgeleitet werden wollte. Jedenfalls wäre es interessant zu sehen, wie sich die Theologie des Realismus in hinlänglicher Ausführung ausnehmen würde. Es ist nicht abzusehen, wie sie nicht dazu kommen müsste, Alles oder doch das Hauptsächlichste zu bejahen, was sie in der Philosophie verneint, wenn sie noch irgendwie den Namen einer Theologie verdienen wollte. Wie soll also auf dem Standpunkt des v. Kirchmann'schen Realismus es nicht zu dem Ergebniss gelangen, welches man der spätern scholastischen Zeit so sehr und mit Recht zum Vorwurf gemacht hat, dass in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei?

Nach Anmerkung 45 (S. 80) soll es richtig sein, dass wenn Gott dem Menschen den freien Willen gegeben habe, Gott dann nicht als die Ursache der einzelnen Handlungen des Menschen angesehen werden könne. Allein wenn der freie Wille dann als die Ursache des Bösen und Unwahren gelte, Gott aber den freien Willen geschaffen habe, so treffe ihn zuletzt immer die Schuld. Wäre dies richtig, Schuld im moralischen Sinne genommen, so müsste jeder Vater moralisch schuldig sein, dessen Sohn die Ausstattung oder das Erbe des Vaters vergeudet oder zu schlechten Handlungen benutzt, jeder Fürst, der seinem Volk politische Freiheit gibt oder sie steigert, müsste moralisch schuldig sein, wenn sein Volk die Freiheit zur Zügellosigkeit missbraucht.

Nach der Anmerkung 68 (S. 111) kann man nicht leicht annehmen, dass der Uebersetzer an dem theistischen Begriff Gottes festhalte. Wenn er nun auch den pantheistischen verwirft, was wird übrig bleiben, als entweder gar keiner oder, was ziemlich auf

das Gleiche hinausläuft, auf einen naturalistischen oder materialistischen. Und doch sprach der Erläuterer gelegentlich von Gottes Bewusstsein und Denken.

Zum Generationismus bekennt er sich (S. 112), ohne weitere Begründung als die Hinweisung auf das Uebergehen der geistigen Eigenschaften, Talente, Neigungen, Temperamente etc. von den Eltern auf die Kinder. Anderes übergehen wir hier, da es nach der Weise des Herausgebers in den weiteren Heften wohl noch oft genug vorkommen wird. Nur die Schlussanmerkung (S. 117) ist wichtig genug, um nicht übergangen zu werden. Es handelt sich, wird hier gesagt, in dem berühmten Werke des Descartes um die Aufführung der Fundamente der Wahrheit, um die Grundlage der Philosophie. Vor ihm sei die Frage nach den Grundlagen der Erkenntniss noch nie so rein gestellt worden. Indem er die im Mittelalter ausgetretenen Wege verlassen habe, sei von ihm eine tiefe Erregung der Geister ausgegangen und die erkenntnisstheoretische Frage zu der wichtigsten erhoben worden, womit seitdem die Philosophie sich beschäftigt habe. Von ihm sei trotz der Versicherung, die Religion über die Vernunft zu stellen, der Bruch zwischen Religion und Philosophie vollzogen worden. Der Inhalt des Werkes sei aber doch nicht von gleicher Bedeutung mit der gestellten Aufgabe. Der Fundamentalirrthum des Werkes sei die Voraussetzung, die Grundlagen der Erkenntniss müssten sich beweisen lassen, während sie in der unmittelbaren inneren und äusseren Wahrnehmung beruhten. Vom Wissen gebe es keinen beweisbaren Uebergang zum Sein. Hier könne man nur der Nothwendigkeit sich fügen, die in der Seele der Wahrnehmung von Natur angeheftet sei. Wäre dem genau so, dann begriffe man nur nicht, warum sich diese Unmittelbarkeitsansicht nicht schon dem ersten aller Philosophen sollte aufgedrängt haben. Wir versparen uns das nähere Eingehen darauf, bis wir in dieser Betrachtung der philosophischen Bibliothek zu Imanuel Kant kommen, wo die bezüglichen Hauptfragen wiederkehren werden. Der Anhang: Die auf geometrische Art geordneten Gründe, welche das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele von ihrem Körper beweisen, ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil man ihn als den Vorläufer der geometrischen Methode ansehen kann, die bald nachher Spinoza für die Philosophie überhaupt in seiner Ethik zur Anwendung brachte.

3. Principien der Philosophie (70., 71., 76. und 77. Heft). Dieses umfangreichste Werk des Descartes ist auch das wichtigste. Der Uebersetzer rühmt von ihm im Vorwort: „Die Principien der Philosophie“ sind das Werk, in welchem das erstemal, seitdem die

Welt stand, eine wirkliche Philosophie der Natur den Menschen geboten worden ist. Es ist ein Werk, dessen Grösse, Harmonie und Consequenz in Rücksicht der Zeit, in welcher es erschien, nicht genug bewundert werden kann. Hier wird zuerst der Versuch gemacht, mit Ausschluss aller Wunder Gottes und aller geheimnissvollen Qualitäten aus wenigen einfachen Principien die Welt sowohl in ihrem organischen wie unorganischen Theile zu erklären und alles Einzelne mit mathematischer Strenge und Genauigkeit daraus abzuleiten.“ In der That bietet das Werk eine Naturphilosophie, welches alles vor ihm Geleistete in Schatten stellte, und nach ihm erst von Newton übertroffen wurde. Der erste Theil des Werkes handelt über die Principien der menschlichen Erkenntniss, der zweite über die Principien der körperlichen Dinge, der dritte von der sichtbaren Welt und der vierte über die Erde. Tafeln mit den zugehörigen Figuren sind angehängt. Der Uebersetzer hat für reichliche Anmerkuugen gesorgt, in welchen er es bei Hervorhebung wichtiger und folgenreicher Lehrpunkte an kritischen Bemerkungen nach den Grundsätzen seines Realismus nicht fehlen lässt. Er zeigt dabei unleugbar eine grosse Vertrautheit mit den Untersuchungen und Ergebnissen der neueren Naturwissenschaft und kaum weniger mit der Geschichte der Naturwissenschaften seit Descartes.

4. Ueber die Leidenschaften der Seele (82. und 83. Heft). Den Gesichtspunkt, von welchem Descartes diese Schrift betrachtet wissen will, bezeichnet er selbst in einem vorgedruckten Briefe mit den Worten, er habe in ihr nicht als Redner, noch als Moralphilosoph, sondern nur als Naturkundiger über die Leidenschaften handeln wollen. In der Anmerkung 2 (S. 9) bemerkt der Uebersetzer sehr richtig: „Diese Andeutung charakterisirt die Schrift vortrefflich; es ist derselbe Gedanke, den Spinoza zwanzig Jahre später in seiner Ethik in vollständigerer Weise durchgeführt hat. Descartes ist hier noch nicht im Stande, den Einfluss des Moralischen von der Betrachtung der Leidenschaften ganz abzuhalten; allein in der Hauptsache hält er doch dieses Ziel nach Möglichkeit fest, und diese Abhandlung hat jedenfalls Spinoza den Weg zur vollständigeren Ausführung dieses Gedankens angebahnt. Viele Auffassungen sind beinahe wörtlich aus diesem Werke in die Ethik übernommen und letztere wird erst durch das eingehende Studium dieser Schrift des Descartes vollkommen verständlich; sie ist übrigens so populär gehalten, dass sie keiner Vorstudien bedarf.“ Unter den Anmerkungen, welche der Uebersetzer unter den Text stellt, ziehen einige unser Augenmerk besonders auf sich. In der Anmerkung 26 (S. 37) bespricht er die bekannte Hypothese des Descartes über die kleine Eichel

oder Zirbeldrüse im Gehirn, welche den unmittelbaren Sitz der Seele bilden soll. Er räumt ein, dass diese Hypothese die Erkenntniss nicht weiter fördert, meint aber, dass Alles, was seit Descartes zur Erklärung der Verbindung von Seele und Leib beigebracht worden, auch nicbt einen Schritt weiterführe. So auch nicht Spinoza's und des modernen Materialismus angebliche Identität beider. Der Unterschied zwischen Körperlich und Geistig werde auch durch diese Annahme nicht vertilgt, die Art ihres Einflusses auf einander behalte die gleiche Schwierigkeit. Die Ableitung aus einem höhern Princip sei unmöglich, weil beide für unser Denken nichts Gemeinsames hätten. Man sollte sich begnügen die Thatsache anzuerkennen. Uebrigens sei jede Wirkung aus einer Ursache schon innerhalb der Körperwelt ebenso unbegreiflich. Dies ist richtig, wenn man unter Begreifen absolutes Begreifen versteht, wie es der Theist Gott und ihm allein zuschreibt. Schlösse dies aber ein beziehungsweises, theilweises und Annäherungsstufen an das vollkommene Begreifen aus, so könnte der Mensch überhaupt nichts, rein gar nichts begreifen und käme nirgends über das Thatsächliche hinaus.

Der Determinismus des Uebersetzers widersetzt sich (Anm. 35, S. 47) der von Descartes vertheidigten Freiheit des Willens. Aber er zeigt nicht, wie er damit die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit vereinigen und wie er dabei der Existenz des Widerspruchs entgehen kann. Ist das Böse nicht eine Art existirenden Widerspruchs? Zu sagen, es sei doch kein logiscber Widerspruch, wird sich auch nicht durchführen lassen, da dieser nicht fehlen kann, wo das Gute und Böse im Menschen in Widerstreit liegen. Wenn der Uebersetzer, (Anm. 36, S. 51) Descartes einen richtigeren Takt in der Eintheilung der Leidenschaften zuschreibt als Spinoza, so hängt dieser richtigere Takt mit seiner theistischen Freiheitslehre zusammen, wenn der Uebersetzer auch dem Determinismus huldigen zu können glaubt, ohne darum den Lustgefühlen gegenüber die Achtungsgefühle zu übersehen oder zu missachten. Sebr schön bemerkt Anm. 51 (S. 65), dass es das Wesen jeder Liebe (die solche und nicht begehrliche, die keine ist) sei, die Lust des Geliebten zu suchen und die eigene Lust nur in dessen Lust zu finden. Aber, damit es wahr sei, muss die für den Geliebten gesuchte Lust eine reine sein. Hierüber hat Baader Tieferes gelehrt als Descartes und noch mehr als Spinoza.*) Die Anm. 74 (S. 98) bedarf noch weiterer Aufhellung, da der Erläuterer Descartes für sein Verhalten bezüglich des Sittlichen tadelt, während er ein solches Verhalten anderwärts nicht blos zu

*) Baader's S. Werke Bd. IV.

verlangen scheint, sondern man kann es kaum anders finden, selber verlangt, wenigstens billigt.

In den weiteren Anmerkungen macht der Erläuterer auf verschiedene Fehler und Irrungen des Descartes aufmerksam und deutet auf Aeusserungen hin, welche Spinoza präludirten. Sein Schlussurtheil erklärt nicht ohne Grund die Schrift über die Leidenschaften für die schwächste Arbeit des Descartes und rügt besonders, dass er nicht tief genug auf die elementaren Zustände der Seele eingegangen sei, von den Schwierigkeiten im Gebiete der Klugheit und Sittlichkeit noch keine Ahnung gehabt habe und sich oft mit Gründen begnüge, die nur dem unklaren Denken des täglichen Lebens entnommen seien.

Ehe wir nun zu Hugo Grotius kommen, ist hier des 18. und 19. Heftes der ph. B. zu gedenken, in welchen der Herausgeber seine „Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium der rechtsphilosophischen Werke“ vorgetragen hat. Wäre auch der Standpunkt des Herausgebers ein tieferer, als er ist, so würde man doch schwerlich in einer philosophischen Bibliothek das starke Hervordrängen der Philosophie desselben billigen können. Da wir in den Erläuterungen des Herausgebers zu den aufgenommenen Werken der namhaftesten Philosophen den Ansichten desselben noch übergenug begegnen werden, so können wir über das 18. und 19. Heft mit der Bemerkung hinweggehen, dass hier eine so weitgehende Relativitätstheorie von Moral und Recht geboten wird, dass so gut wie nichts Festes und Sicheres übrig gelassen wird.

Von Hugo Grotius finden wir nun das berühmte Werk: De jure belli et pacis in deutscher Uebersetzung aufgenommen (29. 32. 33. 34. 36. 38. 40. 41. 42. 44. Heft). Dem Werke vorausgeschickt wird, in guter und lehrreicher Darstellung, des Hugo Grotius Leben und Schriften. Die Widmung des Werkes an König Ludwig XIII. von Frankreich und Navarra kann bei allen Milderungsgründen von übertriebener Schmeichelei nicht freigesprochen werden, wenn auch H. Grotius nur durch seinen Eifer für Recht und Frieden sich dazu verleiten liess. Auch hier können wir von den reichlichen (und vielfältig sachlich aufklärenden) Erläuterungen des Uebersetzers und Herausgebers nur hervorspringende Punkte berücksichtigen.

Der Erläuterer hat Recht (Anm. 7, S. 25) zu behaupten, dass eine tiefere philosophische Entwickelung der ethischen Grundbegriffe in dem Werke des Grotius nicht erwartet werden dürfe, wie denn gleich seine Ableitung des Rechts, welches ihm mit der Moral noch mehr oder minder zusammenfliesse, aus den geselligen

Trieben des Menschen nicht zu einem Systeme der Sittlichkeit, sondern nur der Klugheit führe. Aber seine eigene Ableitung aus dem Motiv der Achtung vor dem Willen eines erhabenen Gebieters gewährt, wenigstens in der von ihm beliebten Fassung, nach welcher der Glaube an Gott und seinen Willen, auch wenn der Gegenstand dieses Glaubens nicht existirt, genügt, keine objektive Begründung. Wenn Grotius (S. 31—32) behauptet, dass Gott sich zu unterwerfen, die Vernunft unverbrüchlich gebiete, so bemerkt der Erläuterer: Dann wäre auch hier wieder die Vernunft und nicht Gott die letzte Grundlage des Sittlichen und des Gehorsams gegen Gott.“ Wenn also der Glaube statt der Vernunft es geböte, so wäre der Glaube und nicht Gott jene letzte Grundlage? Und ein Glaube, dessen Gegenstand gar nicht zu existiren brauchte und nach dem Erläuterer wohl wirklich nicht existirt? Denn wie könnte er sonst sagen: „Aber die menschliche Vernunft wagte zu Grotius Zeit nur erst in einzelnen Blitzen das religiöse Dunkel zu durchzucken und zu durchleuchten. Desshalb erlöscht auch hier wieder sofort der Gedanke, und Grotius wendet alle seine Beredsamkeit an, um sich wegen einer solchen von ihm ausgesprochenen atheistischen Möglichkeit zu entschuldigen.“ — Als thatsächlich verkennt der Erläuterer (S. 39 ff.) nicht, dass erst als die Völker Europa's die christliche Religion angenommen hatten, eine allmählige Bildung eines Völkerrechts begann. Aber er meint, eine wahre Basis für das universelle Völkerrecht würde sich erst in dem Falle ergeben, wenn mit dem Fortgang der Cultur die Gesammtheit der gesitteten Völker sich für die einzelnen Völker zu einer Autorität entwickeln würde, was indess ganz unmöglich wäre, wenn diese Gesammtheit nicht in der höchsten Autorität wurzeln sollte. Kann man auch der Behauptung beipflichten, dass in Grotius die klare Auffassung der Grundbegriffe und des unterscheidenden Charakters des Rechtes der Völker gegenüber den Einzelnen noch völlig fehle, so bleibt es doch ebenso richtig, dass er in seinen edlen Bestrebungen die Meinung und die Wünsche aller rechtlichen Leute traf und mit seinem Werke auf die öffentliche Meinung und auch auf die Wissenschaft gewaltig einwirkte. Wenn diese Wirkung auf die wirkliche Politik der Staaten weit hinter jenem Erfolg zurückblieb und der Erläuterer mit Grund sagen konnte, keine Zeit habe das Recht im Völkerverkehr, wie es nach Grotius bestehen sollte, mehr mit Füssen getreten, als die zwei Jahrhunderte, welche dem Erscheinen von Gr.'s Recht des Kriegs und des Friedens folgten, so kann dies nur aus moralischer Verschuldung der Träger der Staatenpolitik, und nicht aus der Fiktion des Erläuterers abgeleitet werden, dass jene Träger über Moral und

Recht erhaben geworden zu erachten seien. Von Gegenwart und Zukunft würde natürlich die gleiche Erhabenheit der politischen Staatslenker gelten und es bedarf keiner Erläuterung, was von Manchen derselben erwartet werden könnte, wenn ihnen diese atheistische Theorie in den Kopf gesetzt würde.

Wenn insbesondere (S. 132) der Krieg den Gesetzen der Moral und des Rechts nicht unterliegt, so lässt sich jeder Krieg, auch der muthwilligste und gewaltthätigste rechtfertigen und es gäbe dann nie einen ungerechten Krieg. Ins völlig Absurde läuft diese Theorie aus, wenn man fragt, wo denn diese Erhabenheit z. B. der Fürsten über Moral und Recht aufhört, bei ihren Ministern, oder ihren Räthen oder erst bei ihren Kammerdienern. Wenn der regierende Fürst seinem Volke nicht verantwortlich ist, so ist er es doch vor Gott. Da nach dem Erläuterer auch das Volk souverain ist, so ist der Zwiespalt, Kampf, Streit zwischen Fürsten und Volk permanent sanktionirt und nur die Macht gibt den Ausschlag. Macht geht vor Recht oder die Macht ist und begründet allein das Recht. Dieser realistische, d. h. hier materialistische Grundgedanke zieht sich durch alle Anmerkungen zu dem Werke des Grotius hindurch. Er führt zu einem völligen Nihilismus alles Moralischen und Rechtlichen, wie besonders deutlich in dem Schlusskapitel seiner Einleitung (die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, 18. und 19. Heft) ausgedrückt ist. Hier wird gesagt (S. 174), dass das Sittliche keiner Zeit und keines Volkes ein Vorrecht vor dem andern haben könne und dass von einem Unterschiede des Wahren und Falschen, des Höheren und Niederen dabei nicht die Rede sein könne. Damit fällt, heisst es S. 196, auch der Begriff des Fortschritts der Völker in Recht und Moral, insofern man damit die Erreichung eines Besseren und Höheren versteht. Nach S. 200 ist das Sittliche selbst das Erzeugniss einer Lust und das Sittliche verschwindet, wenn die Bildung so weit vorgeschritten ist, dass die Motive der Lust genügen, um die Triebe zu mässigen und harmonisch zu beschränken und daher zur Erreichung des höchsten Wohles das sittliche Motiv entbehrt werden könne. Die Schlussanmerkung zu der Uebersetzung des Werkes des Grotius ist bemerkenswerth durch die Hervorhebung seiner Vorzüge, so wie durch die Zuversicht, womit der Uebersetzer durch seinen atheistischen Realismus in Anspruch nimmt, weit über Grotius sich erhoben zu haben.

Wie in Gnaden den Mann entlassend, schliesst er mit der herablassenden Erklärung:

„Alles in Allem genommen, hat der Leser ein Werk durch-

wandelt, was zu den besten des grossen 17. Jahrhunderts gehört, und ein Werk, was einer seiner edelsten Söhne geschaffen hat."

Wir hoffen, dass das Studium des nun allen Gebildeten zugänglich gemachten unsterblichen Werkes bessere Früchte reifen wird, als die Moral- und Rechtslehre des Uebersetzers, deren ideeloser Empirismus Servilismus und Revolutionismus verkoppelt und zuletzt alles in Indifferentismus auflöst.

II.

Die philosophischen Schriften Spinoza's sind vollständig in die philosophische Bibliothek aufgenommen. Die Erläuterungen des Uebersetzers sind in besonderen Heften beigegeben. Wir führen sie in folgender Anordnung vor:

1. René Descartes, Principien der Philosophie mit einem Anhang: Metaphysische Gedanken. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann.

Im Vorwort zur Uebersetzung (119—120. Heft) zeigt der Herausgeber, dass diese Schrift — entgegen früherer Annahme — erst geschrieben wurde, als Spinoza mit seinem eigenen System in den Grundzügen bereits fertig war, woraus sich der eigenthümliche zweideutige Charakter jener Schrift erklärt. Daher mischten sich die eigenen Gedanken des Spinoza ein und desshalb kann man die Lehre des Descartes nicht rein und lauter aus Spinoza's Darstellung schöpfen, so wenig als seine eigene Lehre. Der Uebersetzer und Erläuterer bringt triftige Beweise dafür vor. Indem derselbe desshalb den Werth der Schrift nur in ihrer mathematischen Form sucht, sieht er sich zu der Untersuchung veranlasst, ob die geometrische, überhaupt mathematische Methode sich auf die andern Wissenschaften und insbesondere auf die Philosophie übertragen lasse. Das Ergebniss seiner Untersuchung ist mit gültigen Gründen, also mit vollem Rechte, verneinend und schon hier weist der Uebersetzer darauf hin, dass alles Grosse und Bedeutende, was Spinoza's Hauptwerk, die Ethik, enthalte, nur mit Verletzung der mathematischen und deduktiven Methode habe erreicht und geboten werden können. Die Erläuterungen (124. und 125. Heft) enthalten für ein genaueres Studium mancherlei Belehrendes und Beachtenswerthes.

2. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und politische Abhandlung.

Das Vorwort des Uebersetzers verbreitet sich über beide Schriften. Von drei bestimmt geschiedenen Phasen in der Entwicke-

lung Spinoza's, wie sie Avenarius annimmt, will der Uebersetzer nichts wissen. Nach ihm sind die Unterschiede der Aufstellungen in den verschiedenen Schriften nicht in der von Avenarius gemeinten Schärfe vorhanden und die von demselben hervorgehobenen Gegensätze finden sich in den früheren Schriften Spinoza's ebenso wie in seinem vollendeten Werke der Ethik. Es ist nach ihm mehr zufällig, wenn Spinoza den Accent bald auf die Natur, bald auf Gott, bald auf die Substanz legt, da die Identität dieser Begriffe schon in seinen frühesten Schriften von ihm ausgesprochen werden. Daher verliert ihm die Frage nach der zeitlichen Reihe der Schriften Spinoza's überhaupt an Bedeutung und hat nur noch mehr ein Interesse für den Literarhistoriker und Biographen, als für die Philosophie an sich. Die Geschichtschreiber der Philosophie werden sich indess von dieser Ansicht schwerlich bestimmen lassen, ihre Untersuchungen über die Reihenfolge der Entstehung der Schriften Spinoza's einzustellen, um so weniger als die völlige Lösung der Aufgabe zu interessanten Entdeckungen führen könnte und erst recht die Mittel an die Hand geben würde, über die Ansicht des Uebersetzers endgültig zu entscheiden. Man kann dem Uebersetzer in der Behauptung beipflichten, dass Spinoza die Aufgabe einer Methodenlehre ernster als Descartes genommen habe, dass aber sein Versuch, so interessant er auch ist, für verunglückt anzusehen sei. Die Abhandlung bricht die Untersuchung ziemlich bald ab und die Fortsetzung ist von Spinoza im Wesentlichen nicht wieder aufgenommen worden. Der Uebersetzer findet Grund und Ursache dazu gewiss mit Recht in den Schwierigkeiten, auf welche Spinoza in der weiteren Darstellung seiner deduktiven Methode gerieth. Dagegen geht der Uebersetzer zu weit, wenn er „dergleichen Methodenlehren" überhaupt für den Fortschritt der Wissenschaft ganz nutzlos finden will.

Vermag die Methodenlehre auch die vom Uebersetzer öfter hervorgehobene geniale Conception nicht zu ersetzen, so vermag sie doch vor logischen Fehlern in der Darlegung zu bewahren und überdies ist sie unter allen Umständen eine unerlässliche Aufgabe der Philosophie, da es nicht angeht, die Logik von der Philosophie auszuschliessen. Die politische Abhandlung, obgleich Spinoza's letzte Arbeit, ist hier mit aufgenommen worden. Sie zeigt, dass Spinoza in seinen späteren Jahren sich viel mit Geschichte und Beobachtung der wirklichen sittlichen Welt beschäftigt hat. An philosophischem Inhalt und wissenschaftlicher Vollendung setzt sie der Uebersetzer mit Recht der Ethik erheblich nach. Die Erläuterungen des Uebersetzers zu beiden Abtheilungen sind im 134. und 135. Heft enthalten. Sie enthalten vieles Aufklärende, was aber da und dort zu

erinnern wäre, kann hier übergangen werden, da wir allen Hauptpunkten in den Erläuterungen der weiteren Schriften begegnen werden.

3. Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Aus dem Holländischen zum ersten Male in's Deutsche übersetzt und mit einem Vorwort begleitet von Prof. Dr. C. Schaarschmidt.

Ausser dem Vorwort gibt der Uebersetzer Anmerkungen, die unter den Text gestellt sind. Das Vorwort gibt Nachweisungen und Aufklärungen über das erst neuerliche Auffinden dieser Schrift, von welcher uns zwei Abschriften von der Holländischen Uebersetzung (aus dem Lateinischen, worin sie ursprünglich geschrieben war), erhalten sind. Die ältere, aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, ist im Besitze des Herrn Präsidenten Joh. Bogaers in Rotterdam und wurde von dem Uebersetzer (Prof. Dr. Schaarschmidt) 1869 mit einer lateinischen Uebersetzung herausgegeben. Die zweite jüngere Handschrift rührt von Monnikhoff her. Ueber das Verhältniss der beiden Handschriften in holländischer Sprache unter sich und zu dem sicher vorhanden gewesenen, aber bis jetzt nicht aufgefundenen lateinischen Original gehen die Ansichten Schaarschmidt's und Anderer, besonders Sigwart's, auseinander. Es ist aber nicht unsere Aufgabe, auf diese kritischen Detailuntersuchungen einzugehen. Wer sie verfolgen will, ist auf die bezüglichen Schriften von Sigwart, Trendelenburg, Schaarschmidt und Avenarius hinzuweisen. Am meisten scheint uns darin Sigwart geleistet zu haben, der seiner vortrefflichen Schrift: Spinoza's neuentdeckter Traktat etc. (1866) auch eine Uebersetzung dieses Traktats mit Prologomenen, Anmerkungen, Erläuterungen und Parallelstellen folgen liess.*) Dieser Traktat nimmt ein hervorragendes Interesse in Anspruch, weil er der erste Entwurf seiner später strenger, aber auch schroffer, herber und, man möchte fast sagen, theilweise vertrockneter, wenn auch imponirender ausgeführten Ethik war. Sigwart hat dieses Verhältniss trefflich beleuchtet und die grössere Frische und Wärme des Traktats hervorgehoben. Die beiden Uebersetzungen möchten sich in ihrem Werthe nahezu das Gleichgewicht halten, aber der Streit über die grössere Richtigkeit einzelner Partien und Stellen möchte

---

*) B. de Spinoza's kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Anton van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften in's Deutsche übersetzt etc. von Dr. Ch Sigwart, Tübingen, Laupp 1870.

endgültig nur entschieden werden können, wenn das lateinische Original, welches wohl noch existiren kann, aufgefunden würde.

4. Ethik. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen von J. H. v. Kirchmann.

Im Vorwort bespricht der Uebersetzer die eigenthümlichen Schwierigkeiten einer guten Uebersetzung des Hauptwerks des Spinoza, entwickelt die von ihm befolgten Grundsätze, die wir ganz richtig nennen dürfen und ermuntert den Leser, sich durch die Schwierigkeiten nicht abschrecken zu lassen, auch nicht gleich zu den Erläuterungen zu greifen, sondern in dem Studium des Werkes selbst beharrlich fortzufahren und zu versuchen, sich mit dem Autor unmittelbar zu verständigen. Einer bedeutenden Einschränkung wird es aber zu unterstellen sein, wenn der Uebersetzer von Spinoza rühmt: „Jeder einsichtige Leser wird . . . die Grösse der Grundgedanken Spinoza's von der mangelhaften Form ihrer Darstellung zu trennen wissen; in jenen war Spinoza seiner Zeit weit vorausgeschritten, und es mussten mehr als hundert Jahre verfliessen, ehe die Naturwissenschaft und die Philosophie aus dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts bemerkten, dass ihre Fundamente zum grossen Theile von Spinoza bereits gelegt worden waren.“

Ueber Leben und Schriften Spinoza's berichtet der Uebersetzer ausserordentlich kurz, aber nur Richtiges. Die Uebersetzung der Ethik füllt drei Hefte (3. 5. 8. Heft). Zwei Hefte (13. und 14. Heft) sind den Erläuterungen gewidmet. Sehr wahr, aber selbstverständlich, sagt der Uebersetzer im Vorwort zu demselben: „das, was wird und fortschreitet (in den Systemen der Philosophie), ist nicht die Wahrheit, sondern das menschliche Wissen um die Wahrheit. Deshalb kann die Wahrheit nie falsch und das Falsche nie wahr werden. Deshalb ist das, was heute die Ethik Spinoza's Falsches enthält, schon zu seiner Zeit falsch gewesen.“ *) In den Erläuterungen soll nun eine formale und materiale Kritik der Ethik im Sinne des reinen Realismus geübt werden. Sie beginnt gleich mit der Behauptung, dass das Ethik genannte Werk des Spinoza ein besonderes Princip des Sittlichen neben dem Princip des Nutzens und der Selbsterhaltung nicht anerkenne, als ob es genügt haben würde, wenn Spinoza ein solches Neben eingeführt hätte.

Spinoza's Bestimmung Gottes und des Absoluten als Ursache seiner (causa sui) erscheint nur dann als ein Widerspruch, wenn man ein zeitliches Verhältniss von Ursache und Wirkung fälschlich auf

*) In der Glaubens- und Sittenlehre soll sich dies nach Späterem merkwürdigerweise anders verhalten.

Gott überträgt, nicht aber, wenn man weiss, dass diese Uebertragung nicht statthaft ist und dass folglich Gott nicht ist, nachdem er sich verursacht und sich nicht verursacht, bevor er ist, sondern sich verursacht indem er ist und ist indem er sich verursacht. Sein und Werden, Werden und Sein sind in Gott untrennbar eins und es gibt dafür keinen angemesseneren Ausdruck als den der ewigen Selbstverjüngung im ewigen Sein. Wenn nach dem Erläuterer Kant den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes widerlegt haben soll, so kann nur eingeräumt werden, dass Kant zwar bewiesen hat, dass Sein nicht ein reales Prädikat im Begriffe von irgend Etwas, also auch nicht im Begriffe Gottes sei, dass der mögliche und der wirkliche Gott sich nicht durch Verschiedenheit der Prädikate unterscheiden, aber er hat nicht bewiesen, dass dem Begriff Gottes das Sein Gottes nicht entsprechen müsse, dass es einen Begriff Gottes ohne das Sein Gottes geben könnte, dass endliches Sein keiner Erklärung bedürfe und irgend etwas sein könnte, wenn ein absolut Seiendes, Gott, nicht wäre. Die Existenz des Absoluten, Gottes, ist der nothwendige Gedanke der Vernunft, ohne welchen kein anderer Gedanke gesicherten Grund finden könnte. Nach Kant selbst (Kritik der Urtheilskraft § 76) ist der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens eine unentbehrliche Vernunftidee (wenn auch ein für den Verstand problematischer Begriff) und nach Apelt's Metaphysik (S. 336) bleibt die Idee der Gottheit ein nothwendiger und unvermeidlicher Grundgedanke jeder menschlichen Vernunft. Die Vernunftnothwendigkeit der Idee Gottes verbürgt die Existenz Gottes zum Allermindesten so gut als die Idee des Weltalls die Existenz des Weltalls verbürgt. Spinoza kannte die schon gegen Anselmus von Gaunilo vorgebrachte Kritik des ontologischen Beweises (welche Kant wieder hervorzog und in seiner Art verwendete) und suchte ihr in seinem Traktat von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit zu begegnen. Allein die Stelle scheint nicht in ihrer ursprünglichen Fassung auf uns gekommen zu sein*) und entbehrt der vollen Verständlichkeit. Die Definitionen Spinoza's von Gott, Substanz, Attribut, Zustand etc. sind nur formal und gewähren daher keine inhaltliche Erkenntniss. Damit hängt zusammen, dass er zwischen Ursache und Wirkung dieselbe Gemeinsamkeit oder Identität behauptet, wie sie zwischen Grund und Folge besteht. Mit Recht sagt daher der Erläuterer (S. 11): „dieser fundamentale Irrthum zieht sich durch alle seine Beweise und genügt allein, ihre Gültigkeit zu erschüttern. Es ist ein Grundgedanke Spinoza's, die

*) Vergl. die Uebersetzung des Traktats von Sigwart S. 6.

Welt mit ihren endlosen Dingen nur als eine logische Folge aus dem Wesen Gottes zu behandeln, welches Wesen er deshalb mit einer Definition vergleicht, aus der die einzelnen Dinge, ähnlich wie Lehrsätze, sich ableiten." Daher die Klagen Baader's, Schelling's etc. über die Leblosigkeit und Dürre des Spinozismus und besonders zeigte sich Baader erstaunt darüber, wie Göthe, Jacobi, Schleiermacher etc. Spinoza so sehr überschätzen konnten. Ein höheres Lob, als der Steinabdruck Böhme's zu sein, glaubte er ihm nicht ertheilen zu können, wobei er natürlich voraussetzte, dass man Böhme's Grundgedanken aus dem Gestrüpp seiner wildgewachsenen Ausführungen herauszufinden wissen werde.

Unterscheidet man mit dem Erläuterer (S. 16, 17) nicht das bestimmt Unendliche von dem unbestimmt Unendlichen, so muss man alles Bestimmte wie alles Seiende für endlich halten und müsste consequent Gott leugnen. Spinoza verfällt in umgekehrter Weise in die Leugnung Gottes als persönlichen Wesens, indem er das endliche Sein aufhebt in das unendliche, absolute Sein, welches ihm mit dem absolut Allgemeinen zusammenschmilzt. Es läuft auf dasselbe hinaus, ob man Gott in der Welt oder die Welt in Gott untergehen lässt. Im ersten Falle ist die Welt nicht mehr Welt, sondern an die Stelle Gottes gesetzt, im zweiten Falle ist Gott nicht mehr Gott, sondern doch nur die Welt, weil die Substanz der Welt. Es wirft ein erhellendes Streiflicht auf den Standpunkt des Erläuterers, wenn er (S. 20, 21) sagt: „das Dasein Gottes war bei Juden und Christen im 17. Jahrhundert noch so unerschüttert, dass man (wie Spinoza) glauben konnte, es sei von dem Begriffe Gottes untrennbar. Man konnte sich Gott nur als existirend denken." Das ist also bei dem Erläuterer ganz anders. Er kann sich Gott als nichtexistirend denken. Ganz richtig sagt der Erläuterer (S. 24): „da nicht bloss die Attribute, sondern auch die Zustände (nach Spinoza) zur Substanz gehören (8. 4, 5), so enthält dieser Lehrsatz die Identität von Gott und Welt oder den Pantheismus in seiner strengsten Bedeutung. Es ist deshalb der von Hegel angeregte Streit, ob Spinoza den Atheismus oder den Akosmismus lehre, ein blosser Wortstreit . . . Im Allgemeinen ist klar, dass der Gott des Spinoza sich gänzlich von dem Gott der jüdischen und christlichen Religion unterscheidet: die Beibehaltung des blossen Wortes Gott kann deshalb hier gar nichts entscheiden." Aber auch der Gott der Religionen soll nach dem Erläuterer des Beweises seiner Wahrheit entbehren, weil er aus Elementen des Wahrgenommenen durch die im Dienste der Gefühle stehende Phantasie gebildet worden sei. Wir kommen auf diese Behauptung später zurück. Nicht unrichtig sagt

der Erläuterer (S. 27), dass Spinoza Gott und die Welt ganz wie eine geometrische Figur behandle und dass er grundirrig Ursache und Grund identificire, woraus sich sein Pantheismus und der Charakter seiner Ethik erkläre. Er bringt mehrere gültige Gründe zur Widerlegung vor. Dass der Zweck ohne Wollen unmöglich ist, erkennt der Erläuterer ganz gut, zieht aber nicht die richtigen Folgerungen daraus. Sehr richtig bemerkt er dann (S. 29): „Wenn bei ihm (Spinoza) alles Werden aus dem Wesen Gottes, wie die Lehrsätze aus den Definitionen der geometrischen Figuren, folgt, so muss auch das menschliche Handeln sich in ein bloss logisches Folgen aus dem zeitlosen Wesen Gottes umwandeln. Damit fällt natürlich auch die Wahlfreiheit hinweg.“ Daher kann er (S. 30) fortfahren: „die Allmacht Gottes liegt für Spinoza nicht in der Verwirklichung eines Wollens, sondern in der reinen logischen Folge des Besondern aus der Substanz oder dem Wesen Gottes.

Es ist daher auch nur consequent, wenn Spinoza das menschliche Wollen aus der Natur Gottes ganz entfernt. Gott ist nur der Inbegriff der unendlich vielen Attribute, aus denen in geometrischer Weise die Folgen, d. h. das Besondere, sich von selbst und mit Nothwendigkeit ergeben.“ Wenn der Erläuterer den Unterschied der inwohnenden Ursache der Welt im pantheistischen Sinn von der überweltlichen Ursache der Welt im Sinne der theistischen Lehre schwer festzuhalten findet, so kann er sich den Unterschied der pantheistischen und der theistischen Gotteslehre nicht sehr klar gemacht haben. Dass ein Philosoph, dem der Pantheismus noch zu religiös, zu christlich, zu sehr an den Theismus erinnernd erscheint, sogar der Erziehung in Kirche und Schule entsprungen (S. 35), jene Widersprüche des Spinozismus nicht unberührt lässt, welche aus der Annahme, dass alles einzelne Seiende, also auch der einzelne Mensch, nur ein Zustand Gottes sei, entspringen, ist leicht begreiflich. Er hätte noch andere in reicher Zahl als die anführen können (S. 36), dass alsdann Gott mit sich selbst Krieg führe, ein Zustand Gottes den andern morde, der eine wisse, was der andere nicht etc. Schopenhauer wusste davon eine viel drastischere Schilderung zu geben. Nur Schade, dass sie sich gegen ihn selber kehrt, indem sein Willensmonismus auch nichts weiter als eine Form des Pantheismus ist. Wir besorgen, dass der Erläuterer Spinoza's von einem ähnlichen Schicksal erreicht wird, gegen sich selbst gesprochen zu haben. Auch der unendliche Verstand gehört nach Spinoza (S. 39 – 40) nicht zur Substanz und nicht zu den Attributen Gottes, sondern zu seinen Zuständen und zwar zu den unendlichen Modificationen der Attribute. Dasselbe gilt vom Willen, der ja ohnehin nur eine Weise des Ver-

standes sein soll. Dass damit der Zweckbegriff von Spinoza entfernt, geleugnet wird, folgt von selbst. An sich gefällt das dem Erläuterer ganz gut, wenn auch zum Theil aus anderen Gründen. Nur findet er dabei doch auffallend, wie in dem menschlichen Denken und Wollen der Zweck sich einfinden kann, was er so wenig als Spinoza aus den Voraussetzungen erklären kann. Er leugnet nicht, dass bei dieser Auffassung Spinoza's die sittlichen und ästhetischen Grundbegriffe des Guten und des Schönen fallen. „Das Böse und Hässliche besteht dann nicht in der Welt, es ist nur ein Schein, der seinen Grund in der Schwäche der menschlichen Erkenntniss hat.“ Das Alles hindert den Erläuterer nicht bei aller Beschuldigung bloss scheinbarer Consequenz der Philosophie Spinoza's eine Erhabenheit nachzurühmen, welche sowohl dem religiösen Bedürfniss des Herzens wie den kalten Forderungen des Verstandes Genüge leiste. Ebenso schief ist die Behauptung, Spinoza theile das Geschick der ganzen scholastischen Philosophie. Dies trifft nicht einmal in Rücksicht der Form zu, die bei den Scholastikern nicht eine Nachahmung der mathematischen (geometrischen) war, noch weit weniger aber in Rücksicht des Inhalts.

Die Erläuterungen zum zweiten Theil der Ethik: Ueber die Natur und den Ursprung der Seele, sind so wenig ergiebig als der Text selbst. Gleich der Beginn derselben zeigt einen dürftigen Begriff des Geistes, wenn derselbe als der wissende Theil der Seele bezeichnet wird, und von ihm Gefühl und Wollen ausgeschlossen und der Seele zugetheilt werden. Obgleich der Erläuterer das Spinozische mens mit Seele übersetzt und den zweiten Theil der Ethik von der Seele handeln lässt, so soll doch am Schlusse nunmehr erhellen, dass er nur eine Philosophie des Wissens sei, da die seienden Zustände der Seele, ihre Gefühle und Begehren, erst im III. und IV. Theile der Ethik behandelt würden. Gut, aber warum wird dann mens mit Seele übersetzt? Wohl bringt der Erläuterer in diesem Theil der Ethik nicht wenig Kritisches triftig bei, aber in der Hauptsache tritt er auf einen noch niedrigeren Standpunkt als Spinoza, den trivial realistischen, dem nur das in Spinoza willkommen ist, was zu diesem herabsinkt oder doch herabzusinken scheint. Die Verworrenheiten Spinoza's werden nicht verbessert durch die frostigen Trivialitäten des Erläuterers. Wenn er in der Schlussbetrachtung zum II. Theil der Ethik nach einer Vergleichung der Spinoza-Theorie des Wissens mit der eigenen (im 1. Heft der Ph. B.) behauptet, kein anderes philosophisches System biete ein so warnendes Beispiel, wie das des Spinoza dafür, dass die Erkenntniss auch in der Philosophie nicht mit den Principien zu beginnen habe, sondern mit

der Beobachtung des Einzelnen, so kann bemerkt werden, dass Baader diese Einsicht längst vor H. v. Kirchmann in einem Briefe an Passavant (1815) mit den Worten ausgesprochen hatte: „Auf Ihre Frage: von wo man im Philosophiren beginnen soll? kann ich Ihnen keine andere Antwort geben als: von unten und nicht von oben herab. Jenes ist der Weg für die Creatur, dieses der für den Schöpfer — oder für den sich als Gott träumenden Hoffahrtsgeist. Da übrigens unser erkennendes Organ nur an einem Objekt (Erkennbaren) geübt, und also auch nur geprüft werden kann, wie denn die Physiologie uns lehrt, dass ein Organ nur wird und besteht insofern und insolang es thut, oder dass die Gestaltung und die Funktion eines Organs zusammenfällt, so sieht es mit jenen Kantischen kritischen Selbstprüfungen der Erkenntnissorgane ohne ein Erkennbares misslich und windig genug aus, und die Weisheit des Königsberger Philosophen erinnert uns an jene eines Studenten, der, nachdem ihm der erste Schwimmversuch übel bekam, sich fest vornahm, nicht früher wieder in's Wasser zu gehen, bis er vollkommen schwimmen gelernt hätte. Lassen Sie also vor der Hand Kant, Fichte etc. ruhen und stellen Sie sich auf den sicheren, wenn schon niedrigeren Standpunkt der Physiologie. Des Lebens Gestaltungen und Offenbarungen im äussern wie im innern Sinne, aber in der generellsten Bedeutung, seien der Vorwurf Ihres Studiums."

Der dritte Theil der Ethik handelt von dem Ursprung und der Natur der Affekte. Von den kritischen Erinnerungen des Erläuterers sind noch viel mehrere triftig zu nennen als in jenen zum II. Theil der Ethik. Dass er hier die Beobachtung und zunächst die Selbstbeobachtung von Spinoza mehr als früher, aber lange nicht genug geübt findet, muss man als richtig einräumen, aber um zu wahren Principien zu gelangen, ist damit jedenfalls nicht genug gethan. Wäre er zu richtigen Principien gelangt, so würde er (S. 82) den Gedanken Spinoza's, bei der Untersuchung der Affekte alle religiösen und sittlichen Rücksichten bei Seite zu lassen und dieses Gebiet der Seele wie ein zweites Naturgebiet zu behandeln, nicht grossartig gefunden haben, da derselbe unausweislich dazu führt, die Seelenbewegungen wie Naturereignisse aufzufassen und zu beurtheilen, folglich nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, die alle Freiheit und Zurechnungsfähigkeit ausschliessen. Wenn dies vom Erläuterer ganz in der Ordnung gefunden wird, so kann er auch höchstens nur als Naturalist taxirt werden und in der Hauptsache läuft der Unterschied zwischen Spinoza und ihm nur darauf hinaus, dass Jener den Naturalismus von Oben herab, dieser von

Unten hinauf construirt, sofern man den pluralistischen Realismus noch Naturalismus nennen darf. Wenn man Spinoza's Definitionen der Seelenerregungen noch heute bewundert, so fehlt doch viel daran, dass der Erläuterer sie durchweg oder auch nur zumeist befriedigend finden könnte und auch seine verbessernden Erläuterungen müssen schon darum unzulänglich erscheinen, weil auch er über die naturalistische Auffassung sich nicht erhebt. An geistiger Tiefe überragen Baader's in diesen Bereich der Forschung gehörige Entwickelungen bei Weitem Spinoza's zum Theil sehr robe Begriffe und des H. v. Kirchmann versuchte Verbesserungen.*) In diesen ist indess für sich, abgesehen von der naturalistischen Grundlage, worauf sie ruhen, gar Manches anzuerkennen, wie z. B. wenn er (S. 91) sagt: Indem die Lust in dem geliebten Gegenstande von Spinoza bei der Liebe ganz übersehen wird, indem in seiner Liebe nur die eigene Lust auftritt, ist die Ethik Spinoza's durchaus egoistisch; es wird darin zwar viel von Liebe, Dankbarkeit, Wohlthätigkeit etc. gesprochen; allein überall gilt das fremde Wohl nur als Mittel für die eigene Lust, selbst die Liebe Gottes, von der Spinoza in dem V. Theile mit Begeisterung spricht, ist nur die eigene Lust aus dem Wissen mit der daraus folgenden Hemmung des Begehrens nach anderer Lust. Die Ethik Spinoza's ist deshalb ein blosses System der Klugheit. Ein besonderes sittliches Princip neben der Selbsterhaltung, ein Handeln, was selbst das eigene Leben einem höheren Zwecke zum Opfer bringt, kennt Spinoza nicht; nur die Erwägung, dass die Erhaltung der Nebenmenschen mir selbst nützlich ist, ist bei Spinoza der Beweggrund für die milde und gleiche Behandlung derselben; das Recht leitet Spinoza nur aus dem Nutzen ab. Im V. Theile der Ethik tritt allerdings die Lust zurück; das Handeln als solches, im Spinozistischen Sinne, wird als das Sittliche hingestellt, und deshalb das Erkennen für das Höchste erklärt.

Allein da die Lust mit dem Wesen und der Macht nach Spinoza identisch ist, so ist damit im Grunde nichts geändert. Selbst Schopenhauer war über die unethische Ethik Spinoza's empört. Entrüsteter sprach sich Baader über sie aus und Hamann griff in den Briefen an Jacobi zu Bezeichnungen der Spinozistischen Philosophie, die an Herbe und Schärfe Alles überbieten, was gegen Spinoza gesagt

*) Begegnet uns in allen Bänden der Baader'schen Werke Hierhergehöriges, so möchten doch gewisse Partien im I. (S. 27 ff.) und im IV. B. (S. 165 ff.) besonders zu vergleichen sein.

worden ist.*) Ganz flach ist die Behauptung des Erläuterers (S. 97), dass die allgemeine Menschenliebe nur aus der Beobachtung abzuleiten sei. Auf diesem Grundzuge des Menschen, sagt er, ruhen alle Verbände der Menschen und alle Gestaltungen des Verkehrs. Nicht der Nutzen, sondern die Liebe ist der letzte Halt aller Vereinigungen der Menschen.“ Angenommen, als Thatsache sei das richtig, kann und soll denn die Philosophie bei der Thatsache stehen bleiben? Steht ihr nicht die Thatsache des Egoismus, wir wollen hier nicht untersuchen, ob in jedem Menschen in irgend einem Entwickelungsstadium und in irgend einem Grade, unter den Menschen entgegen? Ist der Egoismus, weil er Thatsache ist, da wo er ist, gerechtfertigt? Hätte die Liebe keinen tieferen Grund, als dass sie Thatsache ist, so wäre sie entweder naturnothwendig oder zufällig, wenn der Naturalismus noch einen Unterschied zwischen beiden aufrecht erhalten kann, aber in jedem Falle wäre sie allen ethischen Werthes baar.

Wird ein Sollen überhaupt nicht anerkannt, nicht eine Pflicht der Liebe, so kann auch kein ethischer Werth der Liebe nachgewiesen werden. Die Liebe wird nur in Bausch und Bogen vorgeführt. Nähere Untersuchungen über ihre Formen, Richtungen, Grade etc. fehlen gänzlich. Wie Spinoza die Gefühle der Reue misshandelt, ist bekannt. Das Gefühl der Freiheit, der Selbstbestimmung, wird mit Recht vom Erläuterer vermisst. Wenn er es aber mit der Nothwendigkeit alles Geschehenden verträglich finden will, so beweist er doch diese Verträglichkeit nicht, was ihn in Widersprüche verwickeln würde.

Da der Empirismus des Erläuterers begreiflicherweise seinen Sinn für das Erfahrungsmässige mehr geschärft hat, als dies von dem in einem erträumten hoffärtigen, von Oben herab fahrenden Apriorismus sich bewegenden Spinoza gerühmt werden kann, so deckt er nicht selten der Erfahrung Widersprechendes in Spinoza's Behauptungen auf und corrigirt sie in nicht Wenigem, aber unfähig, sich über das Empirische der innern und äussern Wahrnehmung zu erheben, kommt er so wenig über den Naturalismus hinaus als Spinoza. So soll (S. 109) die Ehrfurcht ihre Grundlage nur in der Erhabenheit, d. h. in der unermesslichen grossen Kraft eines gegenüberstehenden Wesens haben. Vor einer unermesslich grossen Kraft könnte der Mensch seine Unmacht mit Furcht und Schrecken inne werden, aber Ehrfurcht könnte er nur vor einer geistigen, ethischen Macht empfinden. Bezüglich des Neides sagt der Erläuterer mit

*) Fr. H. Jacobi's Werke. Briefwechsel.

Recht gegen Spinoza, dass es in der Natur der Tugend als eines sittlichen Zustandes liege, Andere nicht um ihre Tugend zu beneiden, da man aus einem Laster nicht nach der Tugend verlangen könne. Mit Recht tadelt er (S. 115), dass Spinoza das Gefühl und das Begehren unter das eine Wort: Affekt zusammenfasst und damit von dem Affekt eine verständliche und entsprechende Definition unmöglich macht. Auch ist ihm nicht zu widersprechen, wenn er Spinoza's Leugnung eines Einflusses zwischen Seele und Körper bestreitet und jenen durch solche Leugnung nöthig gewordenen Parallelismus beider zauberhaft nennt und viel räthselhafter als jenen Einfluss. Schon früher (S. 86) hatte er richtig gesagt, dass die Causalität zwischen Leib und Seele nicht wunderbarer wie jede andere sei; die Zusammenfassung der wichtigsten Mängel in Spinoza's Darstellung der Seelenerregungen und Zustände am Schlusse des III. Theils der Ethik ist lehrreich, wenn auch noch tiefer liegende Mängel nicht berührt werden.

Der IV. Theil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte. Die Erläuterungen sind auch hier reichlich und decken unstreitig viele Mängel Spinoza's auf, ohne doch in den eigenen Behauptungen überall zu genügen. Wir können auch hier nur Hauptpunkte besprechen. Sehr gut sagt der Erläuterer (S. 117—118): „Da die Seele nach Spinoza nur ein Denken ist und ihre seienden Zustände bei Spinoza sich in ein Wissen auflösen, so ist alle Bewegung, aller Wechsel in der Seele, nur ein Wechsel im Wissen, und die Seele ist deshalb nur dann handelnd und frei, wenn sie das Wesen der Dinge kennt und die Kenntniss des Endlichen und Einzelnen sich nur als logische Folgerung aus ihrem Wesen ableitet; dann e r k e n n t die Seele. Dagegen ist das auf Wahrnehmung oder Erinnerung ruhende Wissen der einzelnen Dinge oder das bildliche Vorstellen (imaginatio) nur ein verworrenes Wissen, bei dem die Seele nur partiell als wirkend auftritt, und deshalb fällt dieses Wissen in die Unfreiheit und das Leiden der Seele. Aehnliches findet auch für den Körper statt, der überall parallel mit der Seele sich verändert, leidet und handelt. So weit mithin die Affekte ihre Ursache zum Theil in fremden Gegenständen haben, ist der Körper und die Seele bei denselben leidend und in Knechtschaft. Die Freiheit kann zunächst nur von der Seele kommen, wenn sie sich zu dem Erkennen des Wesens der Dinge und Gottes erhebt; dann wird sie frei und diese Freiheit führt auch zur Freiheit ihres Körpers und zur Bezähmung der Affekte. Das sittliche Princip Spinoza's liegt also in der Erkenntniss. Sie ist das Ziel, wonach der Mensch ausschliesslich zu streben

hat. Sie führt zur Einheit mit Gott, welcher in seinen Attributen das Wesen der Dinge enthält und damit identisch ist. Deshalb tritt die Seele selbst durch diese Erkenntniss des Wesens in Gott ein, sie ist insofern unsterblich; das Vergängliche in ihr ist nur das bildliche Vorstellen und die Erinnerung. Umgekehrt ist Gott selbst in dem Erkennen der Seelen gegenwärtig, und die Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott ist nach Spinoza eins und dasselbe."

Man sieht, dass Spinoza von verworrenen Anklängen an Höheres, als der Naturalismus zu bieten vermag, berührt ist, ohne dass er doch wirklich über ihn hinauskommt. Gott im Unterschied von der Natur ist nur Schein, die Freiheit, die Unsterblichkeit sind nur Schein und auch das Abstreifen des egoistischen Charakters der Ethik ist nur Schein, welches letztere auch der Erläuterer nachweist. Die Vollkommenheit ist ihm zuerst ein Beziehungsbegriff, später stellt er sie mit Realität gleich. Von einem Muster des Menschen spricht er im Widerspruch mit seiner Nothwendigkeitslehre. Es ist ein übles Zeugniss, wenn der Erläuterer mit vollem Grunde ihn in seinen Darlegungen der Verdrehung des gewöhnlichen Wortsinnes beschuldigt, wodurch das Verständniss der Ethik Spinoza's erschwert werde. „Aber es gibt ihr auch das Pikante und Auffallende, was den Leser fesselt, weil er fortwährend verleitet wird, den Sinn der Sätze falsch und bedeutender aufzufassen, als es gemeint ist." Ging nun das aus Verworrenheit oder aus Sophistik oder aus einer Mischung von Beidem hervor? Unter den vielen grell antiethischen Sätzen der Ethik glänzen in ihrer Art die mit der Miene der tiefsten Einsicht vorgetragenen: „Je mehr Jemand seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Sein zu erhalten strebt und vermag, mit desto grösserer Tugend ist er begabt. . . . Niemand kann wünschen, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, wenn er nicht zugleich wünscht, zu sein, zu handeln und zu leben, d. h. wirklich zu existiren . . . Keine Tugend kann vor dieser (nämlich vor dem Streben, sich selbst zu erhalten) gedacht werden." Der Erläuterer bemerkt hiezu, es bleibe auffallend, dass mit diesen Sätzen jeder Tod für das Vaterland, ja jede mit Lebensgefahr verknüpfte Errettung eines Menschen aus der Noth sittlich nicht gerechtfertigt werden könne; dass demnach solch Handeln keine Tugend, sondern ein Schlechtes sei. Ob Spinoza in seinem Denken auf diese Folgen seines Princips gekommen sei, erscheine zweifelhaft. So kurzsichtig wäre also der aus falschen Principien so tapfer folgernde Philosoph gewesen! Und doch verdient nach der Erläuterung zum 24. Lehrsatz (S. 134) die

Offenheit, mit der Spinoza die logischen Consequenzen seiner Principien zieht, die volle Anerkennung der Wissenschaft! Wer mit Offenheit und Verstocktheit, mit Consequenz und Inconsequenz beliebig wechselt, ist wohl der plumpste Sophist. Mit den in dem Weiteren behandelten Grundlagen des Staates und des Rechtes steht es auch nach dem Erläuterer nicht zum Besten, nach unserer Auffassung herzlich schlecht. Was soll eine Theorie bedeuten, in welcher, wie (S. 142) gesagt wird, Wahres und Falsches so vermischt erscheint, dass Beides kaum zu trennen ist. Der Versuch der Trennung würde blutwenig Wahres herausstellen. Der Gegensatz (Unterschied) von Moral und Recht ist bei Spinoza noch nicht vorhanden, obwohl ihm ein Unterschied beider vorschwebt. In der Staatsverbindung wirkt nach Spinoza zur Eintracht lediglich die Furcht vor der Strafe. Ausserhalb des Staates gibt es nach ihm kein Recht und kein Unrecht, keine Sünde, kein Eigenthum. Doch wird wieder ein sittliches Verhalten auch ohne Staat aus der Vernunft abzuleiten versucht. Woher der Staat den Inhalt seiner Gesetze zu nehmen hat, wird nicht untersucht. Die Lust ist nach ihm auch das Sittliche und doch soll wieder nicht jede Lust gebilligt werden können, nämlich das Uebermaass der Lust, aber nur weil es die Erkenntniss, das höchste Gut, d. h. die höchste Lust (nach ihm), hemmt. Ueberall nur Klugheitslehre, nirgends wirkliche Ethik. Wenn der Erläuterer trotzdem die Heiterkeit der Ethik Spinoza's rühmt, die im Gegensatz zu der Moral der Evangelien und der Kirchenväter einen höchst wohlthuenden Eindruck mache, so ist das nur die ganz gewöhnliche Heiterkeit des sittlichen Leichtsinns, nicht die der Vernunft und nicht die des sittlichen und religiösen Glaubens.

Wenn nach dem Erläuterer (S. 146) das egoistische Princip Spinoza's dennoch zu demselben Gebot führen soll, wie es die christliche Moral aus ihrem entgegengesetzten Princip der Liebe begründe, so ist nicht hervorgehoben, dass nicht das todte Wort, sondern der Geist es ist, der lebendig macht. Man ermüdet, alle Widersprüche aufzuzählen, die sich durch diese weiteren Entwickelungen hindurchziehen und von welchen der Erläuterer nicht wenige bemerklich macht. Er reisst Spinoza's Ethik die Maske vom Gesicht, wenn er (S. 151) bemerkt, dass viele Worte in ihr eine hohe Bedeutung hätten, wenn man sie in ihrem gewöhnlichen Sinne nehme; da Spinoza aber in seinem gewöhnlichen System kein Sittliches, sondern nur ein Nützliches habe, so sei die anscheinend hohe Sittlichkeit bei Spinoza nur Schein. Dennoch soll (S. 153) Spinoza's System der Wahrheit näher stehen als die Systeme Kant's, Fichte's und

Hegel's, aber ferner als das realistische System. Während Spinoza's System als eine Klugheits- und Lustlehre durchaus nur relativ sein könnte, fällt sie auf einmal wieder aus dem Relativen heraus, wo sie (S. 155) von der Tugend der Wahrhaftigkeit spricht, indem sie alles Lügen unbedingt für unsittlich erklärt. Man möchte dies trotz seiner Inconsequenz für erhaben halten, wenn die vielen Sophistereien Spinoza's uns nicht den Verdacht einflössten, es könne gar wohl ein prahlerischer Ausfluss des Stolzes sein.

Der fünfte Theil der Ethik: Von der Macht des Verstandes oder der menschlichen Freiheit, wird für uns da am bemerkenswerthesten, wo Spinoza von Lehrsatz 14 an vom Verhältniss der Seele zu Gott handelt. Hier bemerkt der Erläuterer (S. 170), dieser Lehrsatz klinge sehr bedeutend, weil der Leser unter Gott in der Regel den Gott seiner Religion verstehe, von dem aber bei Spinoza nicht die Rede sei, da der Gott Spinoza's todt und kalt, keine Person sei, weder Verstand, noch Willen, noch Gefühl habe und nur der Inbegriff der zeitlosen Wesen der Einzeldinge, zu einem Ganzen verbunden, sei. So sinke der Lehrsatz 14 (V. Theil der Ethik) zu einem blossen Satze der Logik herab, Gott sei dann nur ein anderes Wort für Philosophie und Wissenschaft und die Liebe zu Gott verwandele sich in die Liebe zur Philosophie. Der Erläuterer führt nun das Weitere aus, wie für Spinoza daraus folge, dass die Seele, als erkennende, ein Theil Gottes selbst und umgekehrt die Seele die Verwirklichung des Wissens Gottes sei. Er zeigt richtig, dass Hegel dies zur Grundlage seiner Philosophie genommen habe. Wenn er auch Schleiermacher hierher zieht, so ging doch Schleiermacher durch diesen Standpunkt nur hindurch und näherte sich später erheblich der Lehre Baader's, wie aus Lammatzsch's Werk: Schleiermacher's Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen etc. zu ersehen ist. Dass in dieser Lehre Spinoza's wie die Persönlichkeit Gottes so auch die der einzelnen Seele zu Grunde ging, wird von dem Erläuterer eingeräumt und nachgewiesen. Wie sich damit vertragen soll, dass (S. 184) zu den Folgen des sittlichen Lebens nach Spinoza auch die Unsterblichkeit gehöre, ist nicht einzusehen, so wenig als wie Sittlichkeit auf die blosse Selbstliebe gebaut werden kann und wie mit dem ehernen Determinismus, der strengen Nothwendigkeit aller Dinge und alles Geschehens, ein Werthunterschied des sittlichen und des unsittlichen, des guten und bösen Lebens vereinbar sein soll. Wäre doch nach Spinoza der Heilige nothwendig heilig und selig, der Schurke nothwendig Schurke und unselig und für die Vollkommenheit des Ganzen, des All, wäre das Eine so gleichgültig wie das Andere. Gleichwohl meint der Erläu-

terer: „Je mehr der Leser bei dem Autor selbst bleibt, desto mehr wird er ihn allmälig verstehen lernen, und aus diesem Verständniss wird sich allmälig Liebe zu ihm und Bewunderung seiner Grösse in einem Maasse entwickeln, dass er Mühe haben wird, seine Selbstständigkeit zu wahren und sich dem Autor nicht ganz gefangen zu geben.“ Der Erläuterer verschluckt also alle gehäuften Widersprüche Spinoza's und nicht bloss Widersprüche, sondern arge Sophistereien im Hinblick auf das glorreiche Endresultat des Determinismus, welchem er selber verfallen ist und der in der Form wenigstens, welche er dort von Spinoza, hier von H. v. Kirchmann erhalten hat, vom ethischen Nihilismus nicht zu unterscheiden ist. Auch des älteren Sigwart theistischer Determinismus ist nicht befriedigend, aber er steht doch ungleich höher als der pantheistische, eigentlich naturalistische Spinoza's und der realistische von Kirchmann's. Zu den bei der ersten Bekanntschaft imponirendsten Werken des menschlichen Geistes gehört Spinoza's Ethik allerdings, aber nicht, wie der Erläuterer meint, zu den erhabensten. In Staunen versetzen kann sie wohl, aber Verehrung ablocken kann sie nur verirrten Geistern. Ihre Erhabenheit ist nur eine Scheinerhabenheit, da sie vielmehr alle wahre Erhabenheit gründlich austilgt und nur durch zweideutige Redensarten sich den Schein der Tiefe gibt. Seine mangelhafte Form könnte mit Rücksicht auf seine Zeit entschuldigt werden, aber diese machten noch nicht seine vielen, vom Erläuterer eingeräumten Erschleichungen, Zweideutigkeiten und Sophistereien nothwendig. Aber auch der Erläuterer setzt uns in Erstaunen, wenn er ausser „der Befreiung von den Fesseln des religiösen Glaubens“, sonst doch den Pantheismus bekämpfend, zu den Grossthaten Spinoza's ausdrücklich zählt, „die Reinigung des Gottesbegriffes, oder richtiger, die Beseitigung desselben und die Zurückführung Gottes auf die Substanz der Welt.“

5. Theologisch-politische Abhandlung, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann.

Gleichwie die Ethik Spinoza's, wiewohl etwas spät, eine weit über ihren Werth hinausgehende Wirkung übte, so auch, schon früher beginnend, die theologisch-politische Abhandlung. Ohne geniale Geistesanlage wäre weder die eine noch die andere Erscheinung zu erklären. Von mittelmässigen Köpfen und Schriften wird die civilisirte Welt niemals tiefbewegt. Aber das Genie lässt sich nicht selten zu ungeheuerlichen Ausschreitungen fortreissen und zieht dann eine halbe Welt in seine Wirbel. Solche Ausschreitungen sind immer untermischt mit originellen Anregungen oder auch wirklich grossen

und weiter führenden Gedanken und die letzteren pflegen zu bewirken, dass ohne Unterscheidung auch die irrigen und falschen mit in den Kauf genommen werden und die Scheidung der beiden Elemente, die meist nicht wenig schwierig ist, tritt nicht selten ziemlich spät erst ein. Fehlt dem Genie der Adel der Gesinnung und tritt an dessen Stelle nur der Schein derselben, so pflegt eine gräuliche, lang andauernde Verwirrung zu folgen. Bezüglich Spinoza's grassirt eine solche in Deutschland seit hundert Jahren und noch ist dieselbe, wie die wachsende Schaar von Schriften und Auslassungen über seine Lehre zeigt, nicht zu Ende geführt. H. v. Kirchmann's Erläuterungen zu Spinoza's Schriften sind insofern bemerkenswerth, als sie die vielen Widersprüche, Erschleichungen, Inconsequenzen und Sophistereien Spinoza's guten Theils an das Licht stellen, wenn sie auch andererseits von Ueberschätzung gewisser Gedanken sich nicht frei halten. Nirgends aber tritt die Unaufrichtigkeit Spinoza's deutlicher zu Tage als in seiner theologisch-politischen Abhandlung. H. v. Kirchmann lässt dies in seinen bezüglichen Erläuterungen (Heft 111) nicht unbemerkt, wenn er es auch da und dort in zu mildes Licht stellt. Es ist jetzt erwiesen, dass Spinoza, als er die theologisch-politische Abhandlung schrieb, mit seiner Ethik bereits fertig war. Gleichwohl finden wir in der Abhandlung den Standpunkt der Ethik vielfach in einem Grade verlassen, der zum offensten Widerspruch wird, ohne aus unabsichtlichem Irrthum oder Uebersehen erklärt werden zu können. Er nimmt hier öfter die Miene des Theisten an, ohne denselben doch fest zu halten und macht häufig von der Accomodation einen Gebrauch, der zu Deutsch Lüge genannt werden muss. Die Abhandlung ist daher zu einer kunterbunten Mischung von halb Wahrem, ganz Falschem und wenig Wahrem geworden, die uns fast die Lust benimmt, dem Erläuterer durch seine reichlichen Darlegungen bis zu Ende zu begleiten. Wir könnten uns begnügen zu bemerken, dass er gar manches Beachtenswerthe und Scharfsinnige vorträgt, aber mit den Gedanken seines Realismus nirgends in die Tiefe dringt. Aufrichtig zeigt er sich überall. Klarer, widerspruchfreier und consequenter zu sein als Spinoza fällt ihm bei seinem von nichts als dem Satze des Widerspruchs geleiteten Empirismus nicht schwer, aber er büsst dabei allen idealen Gehalt ein und man sieht nicht, wie solche Relativitätstheorie in etwas Anderem als in einer Nothwendigkeitslehre getauften Zufallslehre endigen kann, die vom Naturalismus Spinoza's in den Materialismus vollends herabzusinken scheint. Indess wollen wir auf mehrere Hauptpunkte seiner Erläuterungen eingehen, um ihm gerecht zu werden.

Der Erläuterer enthüllt gleich am Anfang s. E. (III. Heft. S. 6.) den radical negativen Standpunkt Spinoza's mit der richtigen Nachweisung, dass derselbe unter Aberglauben den grössten Theil der jüdischen und christlichen geoffenbarten Religion mit versteht, dass er aber Scheu trage, mit seiner wahren Ansicht in voller Deutlichkeit hervorzutreten. Doch nehme er den ethischen Inhalt der Religion aus, wiewohl er irrig alle Religion aus der Furcht ableite, während ihre wahre Quelle die Ehrfurcht sei, die Gefühle der Achtung vor dem Erhabenen im Gegensatze der Gefühle der Lust, die allein Spinoza kenne. Thatsächlich mit vollem Grunde behauptet der Erläuterer (S. 7), aus dem 3. und 4. Buch der Ethik erhelle, dass Spinoza die grosse Klasse der Achtungsgefühle in ihrer Tiefe und Bedeutung gar nicht erkannt, sondern zu einer Unterart der Lustgefühle herabgedrückt habe. Es nimmt sich aber seltsam aus, wenn der Erläuterer diese Verkennung der sittlichen und religiösen Welt sammt der daraus folgenden flachen Auffassung der Geschichte im Widerspruch mit der Grundansicht der Spinozistischen Ethik, nach welcher Alles mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit abfliesse, stehend finden will, während gerade aus jener Grundansicht die flachste aller denkbaren Geschichtsauffassungen folgt, nämlich die, dass alles Geschehen nichts weiter als gleichgültiges Verändern der Erscheinungsformen wäre, womit der Begriff der Geschichte aufgehoben sein würde.

Die heuchlerische Accomodation Spinoza's geht im Anfang des theologisch-politischen Traktats so weit, dass er von Gott so spricht, wie man nur im Sinne des Theismus von ihm sprechen kann, dass er von der Offenbarung ganz im Sinne des Theismus spricht und wörtlich sagt: „Ich glaube, dass ausser Christus Niemand zu einer Vollkommenheit vor Andern gelangt ist, nur Christus sind die Beschlüsse Gottes, die die Menschen zum Heil führen, ohne Worte und Geschichte unmittelbar offenbart worden, und Gott hat durch den Geist Christi sich den Aposteln so offenbart, wie ehedem dem Moses durch die Stimme der Luft. Deshalb kann die Stimme Christi, wie die, welche Mosis hörte, die Stimme Gottes genannt werden und in diesem Sinne kann man auch sagen, die Weisheit Gottes, d. h. die übermenschliche Weisheit habe in Christo menschliche Natur angenommen und Christus sei das Heil der Welt gewesen." Aber bald darauf, noch in demselben (1.) Kapitel soll die Bibel nur darum Gott eine Seele, einen Geist zutheilen, weil sie wegen der schwachen Fassungskraft der Menge Gott nach Art eines Menschen zu schildern pflege und im 4. Kapitel lenkt er nicht minder deutlich in seinen pantheistischen Naturalismus ein, nach welchem

Gott nur nach der Fassungskraft der Menge und aus blosser Schwäche des Verstandes als Gesetzgeber und Fürst geschildert und gerecht und barmherzig genannt wird, während in Wahrheit vielmehr Gott Alles nach seiner Natur und nach der Nothwendigkeit seiner Vollkommenheit allein wirke und leite. Die Vollkommenheit Gottes ist hier nichts Anderes als der angeblich ewige Bestand der Natur in ihrer Totalität und blind wirkenden unveränderlichen Gesetzmässigkeit. Dies deutet der Erläuterer (Heft 111) S. 12 richtig an und er fehlt nur darin, dass er S. 15 es unzweifelhaft findet, dass Spinoza die Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes anerkenne, während es ihm damit durchaus nicht Ernst ist und nicht sein kann. Er wundert sich nur darüber, dass Spinoza nicht auf den Ausweg gekommen sei, die biblischen Erzählungen von Offenbarungen und Wundern als Mythen aufzufassen und meint, die in seiner Jugend aufgesogenen Ueberzeugungen hätten in ihm noch nachgewirkt, obgleich Spinoza im Grunde seiner Seele geneigt gewesen sei, alle Offenbarungen nur für Erzeugnisse der Phantasie zu halten! Mit Recht erklärt der Erläuterer (S. 20) den Grundgedanken Spinoza's, dass die Propheten es überall nur auf die Moral und den Lebenswandel bei ihren Lehren und Weissagungen abgesehen hätten, für falsch, aber seine mythische Erklärung ist um kein Haar breit besser, wenn man auf den Kern der Sache sieht. Wenn er den Glauben und die Religion (S. 21) auf der Autorität und der daraus abfliessenden Gewissheit beruhen lässt, die Entstehung der Autorität aber mythisch erklären zu können meint, so untergräbt er Autorität, Glauben und Religion gerade so sehr, nur anders, als Spinoza und im Grunde noch radicaler. Freilich zeugt es (S. 23) von der völlig unkritischen und unhistorischen Auffassung Spinoza's, wenn er aus allgemeinen Moralgründen die thatsächliche Richtung des jüdischen Volkes auf dem Grunde seiner Hoffnungen widerlegen will. Der Erläuterer verkennt aber den tieferen religiösen Grund dieser Hoffnungen, indem er sie ganz und gar auf das Irdische bezieht, und überliefert die grossartige, weltgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Religion einem flachen und windigen Mythicismus. Ganz mit Recht rügt der Erläuterer (S. 24) die Zweideutigkeit im Gebrauche des Wortes: Gott, welche sich Spinoza in dieser Schrift wie in der Ethik schuldig macht, aber er verlangt weiter nichts von ihm, als dass er ein ehrlicher Atheist hätte sein sollen. Er verhehlt nicht, dass Spinoza ein ähnliches Spiel auch mit dem Begriff des Wollens, des Handelns, der Freiheit etc. getrieben habe und möchte beinahe glauben, „dass eine geheime Eitelkeit ihn als Philosophen verleitet habe, statt der verständlichen Worte andere in einem ver-

kehrten Sinne zu gebrauchen, damit die Darstellung erst das Pikante und Geheimnissvolle erlangte, was spätere Zeiten mühsam nach einer verborgenen Weisheit in ihnen suchen lässt." Das mag mitgewirkt haben, dürfte aber zur Erklärung nicht ausreichen. Um auf dauernde Täuschung es abgesehen zu haben, dazu ist die Sache zu plump angelegt. Viel eher ging die Absicht auf anfängliches Gefangennehmen des theistischen Lesers, um ihn dann in den Naturalismus fortzureissen.

Ein Denker von hoher erhabener Gesinnung würde unter allen Umständen solche Zweideutigkeiten von sich gewiesen haben, da es ja selbst eine Ehrlichkeit des Radicalismus gibt. Dass Spinoza in seiner Auffassung des Staates und der geschichtlichen Bewegung der Völker einer durchaus mechanischen Ansicht folgt, wird dem Erläuterer (S. 25) nicht schwer des Näheren zu zeigen; es fragt sich nur, ob die seinige wirklich besser ist. Nach Aufzeigung einer Reihe von Widersprüchen Spinoza's bestreitet der Erläuterer (S. 33) nach realistischer Ansicht den Begriff einer natürlichen Religion, so dass es nach ihm eine positive Religion gibt. Allein er verflüchtigt die Positivität dieser Religionen in lauter Relativitäten und zuletzt in die bodenlose mythische Erklärung. Die Auffassung Spinoza's vom jüdischen Staat wird mit Recht als unhaltbar nachgewiesen (S. 36). Im 5. Kapitel (104. Heft S. 85) kommt wieder eine starke Zweideutigkeit, die der Erläuterer als den Nichtkenner der Ethik irreführend rügt, indem er die Miene annimmt, als ob er der Sache nach nichts gegen die Bibel zu erinnern habe, wenn sie lehre, dass es einen Gott gebe, ein Wesen, das Alles geschaffen habe, Alles mit der höchsten Weisheit leite und erhalte und für die Menschen sorge, d. h. für die Frommen und Rechtlichen, die Andern mit harten Strafen belege und von den Guten sondere, während diese Lehren durchaus nicht mit der Ethik Spinoza's übereinstimmen, ja mit ihr im geraden Gegensatz stehen, wenn man Worte von Begriffen zu unterscheiden weiss. Nachdem die fromme Miene gemacht ist, folgt dann die verrätherische Bemerkung, dass jener Bibelglaube für das niedere Volk, dessen Verstand diese Dinge nicht deutlich und klar einsehen könne, höchst nöthig (und gut genug) sei. Dagegen erinnert der Erläuterer, die Religion habe lediglich die Forderung, dass sie für Alle die gleiche sei. Er nimmt dann (S. 39) die Untrennbarkeit der Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder von der Religion gegen Spinoza in Schutz, aber im Grunde doch nur, um beide miteinander fallen zu lassen. Nach dem Princip des Realismus, sagt er (S. 40), kann über das Dasein eines höheren Wesens neben oder über der Welt, soweit dieser Begriff sich von

Widersprüchen frei hält, nicht entschieden werden; die Mittel unserer Erkenntniss reichen nicht so weit. Man kommt hier nicht über schwankende Wahrscheinlichkeiten für oder gegen hinaus. Sehr begreiflich, wenn man vorher dem Erkenntnissvermögen so enge Grenzen gezogen hat, wie der Realismus des Erläuterers. Den historischen Werth der Argumente des Spinoza gegen die Wunder stellt er für einen Gegner des Pantheismus merkwürdig hoch und nennt ihn mit den Mitteln der Wissenschaft seiner Zeit in glänzender Weise geführt, so dass die spätere Zeit seinen Gründen nur wenig hinzuzufügen vermocht habe. Allein in Spinoza's Bestreitung der Wunder finden sich ähnliche, zum Theil dieselben Irreleitungen und Verwirrungen, welche der Erläuterer anderwärts gerügt hat. Erstlich stand es ihm schon nicht zu, in Bausch und Bogen die Meinungen der Menge von den Wundern als Gegenstand seiner Kritik zu behandeln. Diese Meinungen könnten alle falsch sein, und doch könnte die Wissenschaft die Möglichkeit und Wirklichkeit von Wundern bewiesen haben. Spinoza richtet die Pfeile seiner Kritik nicht gegen einen einzigen namhaften Vertheidiger der Wunder, geschweige gegen die bedeutendsten Vertreter derselben. Nur wenn er dieses unternommen hätte, hätte sich herausstellen können, wie weit seine Argumente gereicht haben würden. Er hätte da in den Kampf mit dem Theismus eintreten müssen und es würde sich gezeigt haben, dass er diesem in seinen grossen Vertretern des Mittelalters und in der Uebergangsperiode zur Neuzeit (z. B. Nikolaus Cusanus oder selbst Giordano Bruno) nicht gewachsen war. Er würde da schlecht angekommen sein, wenn er einem namhaften theistischen Zeitgenossen hätte Sand in die Augen streuen wollen mit der wahrhaft frechen Behauptung, die er der nach ihm an Verstand schwachen Menge gegenüber zum Besten gab (104. Heft S. 95), dass die Annahme der Wunder zum Atheismus führe. Also machte sich Spinoza anheischig, durch die Widerlegung der Möglichkeit der Wunder zum Theismus zu führen? Wer lacht da? Der nothdürftig verkappte Atheist warnt vor dem Wege zum Atheismus? Ist so etwas schon von einem grossen Philosophen und erhabenen Charakter erhört worden? Ja, wenn seine im 2. Kapitel mit Schmerzensausruf eingelegte Verwahrung gegen den Vorwurf des Atheismus gegründet wäre, da würde sich die Sache um ein Weniges anders stellen. Allein Spinoza leugnet die Persönlichkeit, das Wissen und Wollen Gottes und identificirt Gott mit den ewigen Gesetzen der Welt (Deus = sive natura) und behält also nur noch den Namen: Gott bei, während er ihn der Sache nach leugnet (Vergl. 111. Heft, S. 24). Dass sich mit dem Naturalismus der Wunderglaube nicht

vertrage, bedurfte keiner weitläufigen Auseinandersetzung; der heil. Schrift aber den Wunderglauben abstreiten wollen, ist ein ganz unausführbares Beginnen, wie auch der Erläuterer in seiner Weise und insoweit mit Recht (111. Heft, S. 39) hervorhebt. In welchem Sinne nun der Glaube an die Möglichkeit und Wirklichkeit von Wundern vom Theismus unabtrennbar ist, darüber kann man in dem Werke von Dr. Lommatzsch: Schleiermacher's Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie etc. tiefer gehende und weiter führende Gedanken antreffen. Nicht ohne Grund sagt der Erläuterer (S. 41), wenn er auch nicht beistimmt, dass der religiöse Begriff des Wunders auch in der Philosophie, bei allen den Systemen vorhanden sei, welche die Freiheit des menschlichen Willens annehmen.

Mit Recht auch verweist der Erläuterer (S. 41) Spinoza die Unterstellung, die Bibel wolle mit den Wundern das Dasein Gottes beweisen. Dass Spinoza nach S. 45 zwar an die Offenbarung (der moralischen Wahrheiten), nur nicht an die Wunder geglaubt habe, ist darum nicht möglich, weil die Offenbarung selbst zu den Wundern gehört. Was er auch da, wenn etwas, geglaubt haben mag, jedenfalls war es etwas Anderes als was die heil. Schrift Offenbarung Gottes nennt. Eine dunkle und schwache Nachwirkung „ererbten und anerzogenen Glaubens“ mag dabei immerhin statt gehabt haben. Auffällig ist die Rohheit, womit Spinoza die alttestamentliche *θεῖα φύσις* in Gott als grobe Körperlichkeit deutet, während er selbst sich nicht scheut, seiner Substanz die Attribute des Denkens (welches doch kein Denken ist) und der Ausdehnung (welche, wenn nicht selbst grobe Körperlichkeit, doch von ihr untrennbar ist) beilegt. Die Auslegung der Bibel, wie sie Spinoza versuchte und wie sie der Erläuterer (S. 46—48) empfiehlt, kann niemals zu befriedigenden Ergebnissen führen. Die vielen Klagen Spinoza's über die Verderbtheit der Zeit und über den Unverstand und die Rohheit der niederen Volksklassen (warum nur bezüglich dieser?) entsprangen weit mehr aus seinem Hochmuth, als aus seinem zurückgezogenen Leben und passen überdies gar nicht, wie S. 48 richtig gesagt wird, zu seinem deterministischen Pantheismus, der eigentlich Naturalismus oder Pankosmismus ist.

Es ist in der That toll genug, alles Sollen zu leugnen, Alles mit unerbittlicher Nothwendigkeit geschehen zu lassen, ausdrücklich den Unterschied von Gut und Böse für eine unangemessene Vorstellung, einen Irrthum, eine Phantasie zu erklären und sich doch über die Verderbtheit der Welt zu entrüsten, Morallehren aufzustellen, so schlecht sie auch nach ihrem letzten Motiv seien, und doch sie

nur darum für nothwendig zu erklären, weil eben Alles nothwendig sei, somit auch sie, sobald sie nur einmal da sind. Es genirt Spinoza nicht, dass dann auch die Widerlegungen seiner Theorie nothwendig sein würden. Selbst der Glaube der Freiheit des Willens würde in den ihn Glaubenden nothwendig sein, wie in Andern der Unglaube an sie nothwendig wäre. Und wie wahr und unwahr sich noch unterscheiden sollen, wenn es gleich gültig und gleichgültig ist, man sei nun gut oder böse, heilig oder lasterhaft, weise oder thöricht, stark — oder schwachwillig etc. — dieser „ganz vollkommne Widerspruch“ ist nicht „gleich geheimnissvoll für Thoren wie für Weise“, sondern, denken wir, bloss für Thoren. Unter den vielen Irrthümern, wovon der Erläuterer von seinem von uns nicht getheilten Standpunkt aus Spinoza eine ziemliche Reihe nachweist, glänzt auch der, dass (S. 61) Jesus nur Moral gelehrt habe, während er doch jedenfalls „an vielen Orten über die Natur und Eigenschaften Gottes, seine Stellung zu ihm, über den Untergang der Welt, über das nahende Himmelreich etc. spricht. Es wäre unter jener Voraussetzung, wird (S. 62) insoweit ganz gut gesagt, ganz unbegreiflich, wie alle Völker in der Religion mehr wie blosse Moral gesucht und gefunden haben. Mit Recht weist der Erläuterer darauf hin, „dass in der menschlichen Seele neben dem Gefühle der Lust noch ein Gefühl der Achtung für das Erhabene und Unermessliche besteht, was selbst in dem Wissen neben der Erkenntniss noch eine besondere Art der Gewissheit, d. h. den Glauben begründet und . . . die Grundlage der Religion bildet.“ Dies hält ihn aber nicht ab (S. 63) die Unversöhnlichkeit zwischen Wissenschaft und Religion zu behaupten, wonach dann die Wissenschaft die Religion vollständig zu vernichten haben würde. Und doch soll es (S. 65) ein sich durch alle Jahrhunderte hindurchziehendes Missverständniss religiöser Reformatoren sein, die Religion mit der Wissenschaft bekämpfen zu wollen. Besteht der Glaube noch, wird gesagt, so ist dieses Mittel völlig machtlos; und ist der Glaube erloschen, so bedarf es dieser wissenschaftlichen Hülfe nicht mehr. Dies scheint uns einige Verwandtschaft mit jener Spitzfindigkeit, deren die Logik bei den sophistischen Schlüssen zu gedenken pflegt, zu haben, nach welcher Cajus nicht sterben kann, weil er weder im letzten Augenblick seines Lebens, da er in diesem noch lebt, noch im ersten Augenblicke seines Todes, in dem er schon gestorben sein müsste, sterben kann. Wäre dies wahr, so hätte nie der Glaube durch wissenschaftliche Gründe — sei es mit Recht, sei es mit Unrecht — erschüttert werden können und die Wissenschaft hätte nie dem Glauben zur Stütze werden können. Wäre der Glaube zu stürzen, so könnte ihn

nur die Wissenschaft stürzen; aber sie vermag das nur über den falschen Glauben, während sie den wahren, wenn sie gesund ist, gar nicht antasten will und gar nicht stürzen kann. Der wahre Glaube überwindet den falschen, das wahre Wissen das falsche, d. h. das vermeintliche Wissen. Glauben und Wissen können und sollen Hand in Hand gehen und hätten sie sich, sich missverstehend getrennt, so würde ihre eigene Reinigung sie immer wieder zusammenführen. Baader's Lehre von Glauben und Wissen bedarf sicher noch der weiteren Ausbildung, aber an dem, was er Tiefgedachtes darin geleistet hat, sollte kein Philosoph achtlos vorübergehen. Wenn der confuse Spinoza trotzdem beachtet werden soll, um so mehr und um Bedeutendes mehr sollte Baader studirt werden.

Nach dem Erläuterer (S. 66) ist die katholische Kirche in grossem Vortheil gegen die evangelische, weil dort neben der Schrift noch eine lebendige Autorität in dem Concil oder dem Papste besteht, die in der evangelischen Kirche fehlt. Allein wo bleibt die gottbeglaubigte Berechtigung dieser Autorität, die bei aller scheinbaren Unwandelbarkeit nachweisbar die verschiedensten Wandelungen durchgemacht hat und bei aller scheinbaren Consequenz voller Widersprüche ist? Nun hat sie vollends 1870 die angemasste, aber durch nichts bewiesene, vielmehr widerlegte Unfehlbarkeit durch ein Scheinconcil, in Wahrheit durch einen mit den unwürdigsten Listen in Scene gesetzten Machtspruch auf den Papst allein übertragen mit der ungeheuerlichen Fiktion ursprünglicher Einsetzung durch Christus, also der Fiktion einer seit 1800 Jahren vorhandenen göttlichen Offenbarung. Die Papisten wähnen theils, theils spiegeln sie vor, die Kirche habe aus dem unerschöpften Schatze der Tradition die Krone ihrer Vollendung hervorgeholt, während sie in Wahrheit selber den Hebel ihrer tiefsten Erschütterung angelegt hat, was insofern von ihren Gegnern willkommen geheissen werden mag, als ihr Einsturz nun nicht mehr ausbleiben kann. Wenn der Erläuterer (S. 63) sogar den Einwand der Immoralität gegen die mittelalterliche Praxis der Päpste in ihren Glaubensverfolgungen, Erzwingungsmitteln des kirchlichen Glaubens, Ketzerverbrennungen etc. nicht gelten lassen will und behauptet, die Wissenschaft des ganzen Mittelalters habe die Schranke, welche die Religion ihr gesetzt habe, auch als eine sittliche geachtet und es gewähre einen widerwärtigen Eindruck, wenn der Philosoph (Spinoza) durch Sophistik diese Verhältnisse verdrehen und sich als den unschuldig Leidenden hinstellen wolle, so wirft er hier, von seinem Empirismus, seiner Relativitätslehre irre geführt, die verschiedensten Dinge untereinander. Die mittelalter-

liche Wissenschaft hat in einer fortlaufenden Reihe ihrer bedeutendsten Repräsentanten die katholischen Dogmen geachtet, weil sie dieselben für göttlich geoffenbarte Wahrheiten hielten; der Kirchenverfassung haben sie nicht den gleichen und nicht in Allem unbedingten Werth beigelegt. Selbst diejenigen, welche der vorgefundenen Kirchenverfassung einen bleibenden, zu hohen Werth beigelegt haben, unterschieden davon die eingerissenen Missbräuche und erklärten sich oft energisch genug gegen sie. Nach seinen Anschauungen müsste der Erläuterer die Inquisition, die Ketzerverbrennungen für das Mittelalter ganz in der Ordnung finden und sich selbst noch weit mehr als einen Giordano Bruno würdig, die ausgesuchtesten Martern zu leiden und in den Flammen eines hochaufgerichteten Holzstosses lebendigen Leibes verbrannt zu werden. Er wird nur darum vor dieser unausweichlichen Consequenz seiner Relativitätslehre nicht erschrecken, weil er durch die Wirkungen der auf Tod und Leben glaubenserfüllten und glaubenseifrigen Reformatoren, nicht durch die feigen deterministischen Rationalisten, in Berlin gegen die nachträgliche grausenhafte Hinrichtung gesichert ist. Wenn auch etwa Pius IX. vor einer Anwendung seines vermeintlichen Rechtes der Ketzerhinrichtung Grauen empfinden sollte, das Recht selbst hat er durch nichts aufgegeben und wenn das Papstthum wieder herrschend werden könnte, so würden dereinstige Nachfolger des „guten“ Pius unter Umständen wieder zu den alten Waffen zu greifen sich gedrängt finden.

Wie man auch über die Glaubensfreiheit innerhalb einer bestimmten Religionsgesellschaft denken möge (S. 68), so kann doch derjenige, welcher sich selbst ein unbeschränktes Recht der Glaubensfreiheit zuschreibt, es Anderen nicht mit Grund absprechen und jedenfalls kann das blosse Faktum, dass die Religionsgesellschaften es nicht einräumen, nicht entscheiden. Nach dem Erläuterer hätte jedes Faktum als solches Recht, — ein unausdenkbarer Unsinn. Die Unmöglichkeit der Glaubensfreiheit wird von dem Erläuterer (S. 69) nur behauptet, um alle Religion umzustossen und an ihre Stelle die Wissenschaft zu setzen, und welche Wissenschaft! da er die seinige für die wahre gibt, welche als Relativitätstheorie in den intellektuellen und moralischen Nihilismus ausläuft. Auch in den intellektuellen, weil wenn Alles relativ ist, auch der Unterschied von wahr und falsch nur relativ sein kann, also das Wahre relativ falsch und das Falsche relativ wahr sein müsste, womit das Wahre als wahr, das Falsche als falsch seine Bedeutung verlieren müsste. Davon hat der Erläuterer freilich kein oder kein klares Bewusstsein und er glaubt sich durch seinen Satz: der Widerspruch ist nicht (existirt nicht)

hinlänglich geschützt, während gerade wenn der Widerspruch nicht ist, sich nichts widersprechen kann, folglich alles mit Allem vereinbar sein muss, folglich nichts dem Wahren als falsch und dem Falschen als wahr entgegengesetzt werden kann. Dies misskennend erklärt er (S. 70) ganz munter, es gebe in der Wahrheit keine erhebliche und keine unerhebliche Wahrheit und zeigt ganz richtig, dass die von Spinoza als moralischer Kern der heil. Schrift behaupteten sieben Sätze (109. Heft, S. 195) mit den Lehrsätzen seiner Ethik unvereinbar seien und der Unterschied nicht, wie Spinoza will, unerheblich sei. Ebenso sagt er mit Recht, man könne offenbar nicht zweierlei Gewissheiten in seiner Seele haben. Wenn er aber das Glauben, weil es eine Wissensart sei, obwohl es nicht auf Gründen der Erkenntniss ruhe, nicht unvernünftig findet, so widerspricht dies jenem Radicalismus, mit welchem er das Glauben je eher um so besser durch die Wissenschaft ersetzt wissen will. Er setzt ferner (S. 74) unbewiesen voraus, dass jeder Glaube, so rein und edel er auch sei, dem Widerspruch verfalle, sonst könnte er nicht vom Glauben schlechtweg behaupten, dass er selbst dem härtesten Widerspruch zu widerstehen vermöge. Nur sein Unverstand lässt ihn als Beispiel das Dogma der Dreieinigkeit anführen, über welche ihm nie die Gesichtspunkte aufgegangen sind, welche Baader hervorgehoben hat und welche er in reicherer Entwicklung bei Schöberlein ausgeführt finden kann.*) Auch über das Gebet sollte er erst Baader vernommen haben, ehe er es mit dem nexus rerum für unvereinbar erklärt hätte. Mit dem Zugeständniss des Realismus, dass der Gehorsam und die Tugend sich für die grosse Mehrzahl der Menschen aus der Autorität der Kirche und Gemeinde entwickele und ihre Sittlichkeit nur daher entnehme, mit sammt seiner Begründung durch die erhabenen Autoritäten ist nur ein täuschendes Spiel getrieben, wenn der Glaube an Gott und seine Offenbarung nicht als durch Wissenschaft unerschütterlich anerkannt wird. An den moralischen Lehren des alten und neuen Testamentes nergelt der Erläuterer (z. B. S. 75, 76) herum, während er es über sich gegewinnt, die Verfälschungen der Glaubens- und Sittenlehre Christi durch die mittelalterlichen Päpste für ihre Zeit als autoritativ gültig hinzustellen, da doch ihre faktische Geltung, so weit sie reichte, keinen Beweis ihrer kirchlichen Rechtmässigkeit einschloss. Mücken zu seigen und Kameele zu verschlucken, ist keinesfalls eine richtige Würdigung des Christenthums.

---

*) Die Geheimnisse des Glaubens. Von Prof. Dr. L. Schöberlein (Heidelberg, Winter 1872) S. 24—45.

Vom 16. Kapitel an wendet sich Spinoza der Rechtsphilosophie zu. Seine Begründung des Rechts, der Consequenz seines Princips des Egoismus gemäss, auf Gewalt und Begierde ist so elend und geistverlassen als möglich. Der Streit des Erläuterers dagegen sieht zunächst ganz löblich aus, entbehrt aber des tieferen Hintergrundes eines haltbaren wahrhaft philosophischen Princips. So bestreitet er denn zum Theil mit treffenden Gründen unter einigen Zugeständnissen eine ganze Reihe von Lehren Spinoza's über Recht, Staat, Kirche, Politik, Theokratie, den Staat der Juden, Bundesstaat, Staatenbund, Theilung der Staatsgewalt, Consulat, Religionsfreiheit, Reich Gottes, Gedankenfreiheit, Pressfreiheit, Revolution, Staatszweck, Majorität etc., weiss aber Spinoza nichts (S. 106) Erheblicheres entgegenzusetzen als seine Behauptung, die Religion und Moral hätten ihre Quelle nur an den Geboten der Autoritäten, d. h. Gottes, des Fürsten und des Volkes im Ganzen, d. h. im Glauben der Menschen daran, so lange er zufällig besteht: ein Glaube, der, mag er nun zufällig immer bestehen oder nicht — sein Untergang ist nach ihm wenigstens möglich — nach dem Erläuterer keinesfalls eine Stütze in der Wissenschaft findet, die ihn nicht anders denn als Thatsache und Gegenstand der Forschung kennen darf. Dass überdies jene Glaubensautoritäten confus untereinanderliegen, genirt die Weisheit des Realismus nicht.

6. Die Briefe mehrerer Gelehrten an B. v. Spinoza und dessen Antworten, soweit beide zum besseren Verständniss seiner Schriften dienen. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann.

Niemand, der sich mit Spinoza's Philosophie ganz vertraut machen will, wird seinen Briefwechsel unbeachtet lassen. Er ist uns in der Ph. Bibliothek in zwei Doppelheften geboten (136., 137. und 140., 141. Heft). Die Erläuterungen des Uebersetzers füllen das 142. Heft der Sammlung. Das Vorwort zur Uebersetzung selbst gibt gute Auskunft über Alles, was von demselben zu wissen von Interesse sein kann. Es rühmt die sich aus ihm ergebende „hohe Reinheit und Einfalt des Charakters Spinoza's, die Milde und Ruhe, welche er den heftigsten Angriffen gegenüber bewahrt, vermisst aber in ihm den kühnen Muth, der „im Bewusstsein seiner Wahrheit“ dreist den Gegnern und der allgemeinen Stimmung entgegenzutreten habe. „Spinoza's Geist war genial im Gebiete des Wissens, aber ohne Energie in dem Gebiete des Seins.“ Die Erläuterungen sind in sachlichen Aufklärungen überall belehrend. Es fehlt auch nicht da und dort an triftigen kritischen Bemerkungen, der Geist des Ganzen

der Erläuterungen ist aber radical negativ und erhebt sich nicht über den flachen Naturalismus, der nur nicht wie der Spinoza's monistisch ist. Christus ist ihm von diesem rohen, bodenlosen Standpunkt aus (S. 26) nichts als ein Schwärmer, „wie alle Religionsstifter sein müssen." Die Kollision zwischen Glauben und Wissenschaft ist ihm (S. 46) unlöslich und unvermeidlich und gehört ihm „zu den treibenden Mächten, welche die Menschheit nicht versumpfen lassen." Also beständiger Streit, Kampf, Lügen, Betrügen, Tödten, Morden etc. das sind die nothwendigen Mittel zur Bewahrung vor dem Verkommen der Menschheit! Aber trotzdem existirt der Widerspruch nicht!

III.

Die Werke und Schriften Kant's sind nach dem Texte der Hartenstein'schen Ausgabe (bereits in zweiter Auflage erschienen) vollständig aufgenommen worden. Vorangestellt sind natürlich die bekannten Hauptwerke, dann folgen die kleineren Schriften in vier Abtheilungen: Zur Logik und Metaphysik, zur Ethik und Religion, zur Naturphilosophie und Aesthetik, Vermischtes und Briefe. Die drei lateinischen Abhandlungen Kant's erscheinen hier in deutscher Uebersetzung. Die Erläuterungen des Herausgebers erstrecken sich über alle Kantischen Schriften.

Die Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft (12. Heft) ziehen vor Allem unsere Aufmerksamkeit auf sich. Im Vorwort erwähnt der Erläuterer eine Aeusserung K. L. Reinhold's vom Jahre 1789, in welcher gesagt wurde: „Die allgemeinste unter den vielen Klagen, die bisher über die Kritik der Vernunft vorgebracht sind, legt ihr Unverständlichkeit zur Last. Selbst von ihren Gegnern hat keiner behauptet, er habe ihren Sinn durchweg gefasst, und es ist keiner, der nicht eingestehen müsste, er habe an vielen Stellen unüberwindliche Dunkelheit gefunden." Diese Klage, meint der Erläuterer, werde der Gegenwart überraschend sein. Man kehre vielmehr von Schelling, Hegel und deren Nachfolgern (J. G. Fichte wird hier nicht erwähnt) zu Kant zurück, weil man in ihm die Klarheit und Deutlichkeit finde, welche bei jenen in unfassbaren Begriffen und in der Verbindung von sich Widersprechendem untergegangen sei. Für die gegenwärtige Bildung habe allerdings das Verständniss der Kritik der reinen Vernunft nicht mehr die Schwierigkeiten, wie vor achtzig Jahren. Einige Schwierigkeiten des Verständnisses der Kantischen Schriften, die vor achtzig Jahren vorhanden waren, möchten allerdings heute gewichen sein, andere aber,

die in der gar nicht so seltenen Unbeholfenheit des Ausdrucks, der Künstlichkeit und innern Unmöglichkeit der Gedanken ihren Grund haben, sind geblieben und werden bleiben. Diejenigen, welche sich zu Kant zurückwandten, thaten es mehr in der Erwartung, bei ihm die in Schelling und Hegel vermisste Klarheit und Deutlichkeit zu finden, als in der Gewissheit, dass sie dort zu finden sei. Alles überschlagen kann nun allerdings nicht geleugnet werden, dass sich bei Kant ein grösseres Maass der Klarheit und Deutlichkeit findet als bei Schelling und Hegel, aber so bedeutend ist es bei Weitem nicht, als es ausposaunt worden ist, und ausserdem dass sich nicht selten Unklarheiten bei ihm finden, ist es noch sehr die Frage, ob Kant nicht ungefähr ebenso widerspruchvoll mit sich selbst ist, als dies von seinen Nachfolgern gesagt werden kann. Auch hat Kant in seiner gesammten Lebenslaufbahn einen Wechsel der Standpunkte durchgemacht, der zum Theil wenigstens nur darum mehr zurücktritt als bei Schelling, weil er nicht so tief ging und der Zeit nach uns ferner liegt. Der Erläuterer unterscheidet eine materiale und formale Kritik. Seine materiale Kritik nimmt den realistischen Standpunkt ein und verlangt die Kenntniss der Lehre vom Wissen, wie er sie im ersten Bande der Philos. Bibliothek (1. Heft) als Einleitung in das Studium philosoph. Werke gegeben hat. Seine formale Kritik will die Gedanken, welche Kant zu seinem System geführt haben und die wichtigsten Beweisgründe, welche Kant für dessen Wahrheit geltend macht, sorgfältiger, als bisher geschehen, untersuchen.

Ueberblickt man die Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft, so ist nicht zu leugnen, dass sie überall klar und verständlich erscheinen. Verworrenen Sätzen begegnet man nicht. Aber es fragt sich, ob wir nicht auf Widersprüche stossen und ob uns überhaupt Tiefgedachtes und vollends Tieferes als die Kantische Lehre geboten wird. Eine Reihe von fundamentalsten Behauptungen Kant's neben untergeordneteren werden scharfsinnig widerlegt, aber was dafür geboten wird, kann uns keinen Ersatz für die grossen und kühnen Anläufe Kant's zur Eroberung einer idealen tiefsinnigen Weltanschauung gewähren. Indem der Erläuterer so gut wie jeden und allen Apriorismus verwirft (12. H. S. 2), kann ihm nichts als ein Empirismus übrig bleiben, der sich nur mit Mühe vom ausgesprochenen Materialismus zurückhält. In seiner Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke (1. Bd., 1. Heft der Philos. Biblioth. S. 7 u. 11) hatte der Erläuterer seinen Realismus als den gemeinsamen Gegensatz des Idealismus und Materialismus bezeichnet und dann gesagt: „Der Materialismus in seiner

neuesten Gestalt entnimmt seine Hauptgründe aus den Entdeckungen und Hypothesen der Naturwissenschaft. Allein für die hier allein vorliegende Frage von Sein und Wissen hat es der Materialismus bis jetzt nicht über den Satz gebracht, dass das Wissen identisch sei mit den Vibrationen und Zuständen der Gehirn- und Nerven-Moleküle, und dass hierbei nur eine besonders verwickelte Verbindung solcher Elemente stattfinde. Dagegen fehlt noch jede bestimmte Ausbildung dieses Princips, welche die mannigfachen Unterschiede und Eigenthümlichkeiten des Wissens — abzuleiten vermöchte. Das Princip erscheint deshalb zur Zeit noch als eine ungenügend entwickelte und in keiner Weise durch Beobachtung bestätigte Hypothese. Was man für sie anführt, beweist nur eine Wechselwirkung zwischen Gehirn und Wissen, aber keine Identität derselben; ein Unterschied, der von dem philosophisch nicht geschulten Denken der meisten Materialisten übersehen wird. Auch ist bei dem fundamentalen Gegensatze von Sein und Wissen völlig unfassbar, wie es dem Materialismus je gelingen soll, die Umwandlung von Stössen und Anziehungen der Moleküle in ein Wissen aufzuzeigen.“ Wir erblicken hier den Erläuterer bemüht, eine Scheidewand zwischen seinem Realismus und dem Materialismus aufzuweisen. Dass diese aber sehr dünn ist, zeigt sich schon darin, dass ihm der Materialismus als eine nicht unmögliche Hypothese gilt und wenn er sich für den Generationismus ohne nähere Bestimmung ausspricht und die Unvergänglichkeit der Seelen im besten Falle ihm ziemlich unwahrscheinlich ist, so sieht man nicht, wie ihm die obige dünne Scheidewand nicht vollends unter den Händen zerfliessen soll, selbst wenn er sich fortwährend bekennen müsste, die Möglichkeit der Umwandlung von Stössen und Anziehungen der Moleküle in ein Wissen nicht einzusehen. Niemand sieht sie ein und doch huldigen nicht wenige Naturforscher dem Materialismus. Sie sagen, es müsse doch so sein, auch wenn man die Möglichkeit der Umwandlung nicht einsehe. Der Erläuterer wird jedenfalls dem Materialismus Vorschub leisten und sein Realismus, vorausgesetzt er behaupte ihn fort und fort in dem angegebenen Gegensatze, wird vom Materialismus verschlungen werden, so wie der Aristokratismus des Atheisten und Materialisten David Fr. Strauss, wenn er sich bedeutend verbreiten könnte, vom atheistischen Demokratismus und Socialismus verschlungen werden würde. Erwägt man, dass ihm (1. Heft S. 67) der reine Inhalt alles (weltlich) Seienden, frei von der Form des Seins oder Wissens, als Gott in seiner erhabensten Bedeutung gilt, Gott also ohne Bewusstsein ist, so ist auch seine Lehre nur ein (empirischer) Pankosmismus, der, weil ihm Gott nicht Schöpfer der Welt

und die geistigen Wesen oder Seelen nicht unsterblich sind, nur im Naturalismus oder Materialismus endigen kann.

Kant's idealistische Theorie von Raum und Zeit als apriorischen Anschauungsformen der Sinnlichkeit wird nun allerdings (12. H. S. 5—15) widerlegt, aber der tiefere Sinn, der sich hinter ihr verbirgt, nicht geahnt, dass die Erscheinungen nicht adäquate Offenbarungen der Dinge an sich seien, dass nur im vollendeten ewigen Leben die Erscheinungen ungehemmte Offenbarungen, Wiederspiegelungen der Dinge an sich, der reinen Wesenheiten, sein werden.

Kant misstraute nicht, wie es der Erläuterer (12. H. S. 16) darstellt, der Wahrnehmung, sondern, obgleich einräumend, dass Erscheinungen Wesenheiten (Dinge an sich) voraussetzen, hielt er gültige Rückschlüsse von den Erscheinungen auf die Natur der Wesenheiten nicht für möglich, womit er die Fähigkeiten des Erkenntnissvermögens weit über Gebühr verengte. Die Einsicht, dass absolute Erkenntniss über das Vermögen des Menschen hinaus gehe, verleitete ihn dazu, ihm alle und jede Wesenserkenntniss abzusprechen und ihn auf die nicht zu erschöpfende Kenntnissnahme von den Erscheinungen anzuweisen.

Der Realismus des Erläuterers geht (S. 42) soweit, selbst die Objektivität der Causalität entbehrlich zu finden. Alles, sagt er, bleibt in der Welt und in der Zeit, wie es ist, wenn es auch keine Causalität gibt. Diese zeigt sich als eine blosse Beziehungsform, welche das Denken nur herbeinimmt, um sich die regelmässige Folge gewisser Bestimmungen, welche die Beobachtung zeigt, begreiflicher zu machen. Allein wie kann das Beobachtete (z. B. das Hervorgehen des Gezeugten aus den Zeugenden) begreiflich gemacht werden durch eine subjektive Beziehungsform, welcher im Beobachteten nichts entspricht? Erst haben die Naturalisten die Zwecke zu Gunsten der Causalität geleugnet, nun leugnet der Realist auch noch die Causalität, womit die Ueberantwortung der Dinge an die Geistlosigkeit vollendet wäre.

Wenn nach dem Erläuterer (S. 43) Kant Recht hat mit der Behauptung, dass die Kategorien nicht aus der Wahrnehmung und Erfahrung abgeleitet werden können, sondern dem Denken angehören und von diesem auf die Dinge übertragen werden, so darf er auch das Apriorische nicht in jedem Sinne leugnen und daraus müssten sich Folgerungen ergeben, welche über den Realismus des Erläuterers hinausführen würden.

Die Behauptung Kant's, dass der Verstand (das Denken) ohne Sinnlichkeit nichts erkennen könne und deshalb nur auf die Erschei-

nungen sich zu beschränken habe (S. 49), wird von unserem Realisten zu dem Vorwurf benutzt, dass nach Jenem das Denken lediglich sich auf die Beschäftigung mit dem Schein, d. h. auf die Unwahrheit zu beschränken habe. Dies Ergebniss findet der Realist so empörend für den menschlichen Geist, dass man sich nicht wundern dürfe, wenn die Philosophie Kant's System bald wieder von sich abgeworfen habe. Allein in Kant's Sinne sind die Erscheinungen nicht unwahr, sie sind nur nicht die Wesenheiten selbst (wie ihr auch das Denken nicht darum Schein ist, weil es nur Thätigkeitsweise und nicht das Wesen des Denkenden selbst ist). Das Ungenügende seiner Auffassung liegt hauptsächlich nur darin, dass die Erscheinungen, obgleich Wesenheiten voraussetzend, doch nichts von diesen Wesenheiten offenbaren (zu erkennen geben) sollen. Zur Kenntniss der Dinge, wie sie der Realist will, braucht man gar keine Philosophie. Er verzichtet im Grunde genommen auf alle Erkenntniss und begnügt sich mit einer Zusammenfassung der inneren und äusseren Wahrnehmungen, die er ja nach Bedarf mit etwas Logik sichtet. Und bei solchem Empirismus sollte sich der menschliche Geist beruhigen können? Der Realist glaubt das selber nicht und erwartet daher (1. Heft S. 70), dass Systeme des Idealismus und des Materialismus aus der Philosophie nicht verschwinden werden, vielmehr in immer neuen Versuchen sich werden geltend machen.*) Die Möglichkeit der Sinnestäuschungen braucht der Realist darum nicht zu leugnen und es ist nicht unrichtig, wenn der Erläuterer (12. H. S. 50 ff.) gegen Kant die Möglichkeit der Sinnestäuschungen behauptet. Nach den Voraussetzungen des Erläuterers kann ihm (S. 52) freilich kein Grund vorliegen, „ein besonderes Seelenvermögen der Vernunft zu setzen.“ Wo die Ideen geleugnet werden, fällt freilich die Vernunft hinweg. Aber es folgt daraus ein vernunftloses System, in welchem sich der Verstand ohne besondere Kraft brüstet. Der Menschenverstand ist dann nur eine Steigerung des Thierverstandes, ohne qualitativen Unterschied und der Mensch wird höchstens zum verständigen Thier, das sich verwundert, Achtungsgefühle in sich wahrzunehmen, die es als ein unausweichliches Faktum einstweilen hinnimmt, bis auch dafür eine plausible Annahme gefunden wird, welche sie zu erklären verspricht, ohne zu den verhassten Ideen Zuflucht nehmen zu müssen. Dies verhindert nicht, dem Erläuterer einzuräumen, dass (S. 53) Kant's Ableitung der Ideen aus der logischen Form des Schliessens nur ein

*) Man vergleiche z. B. die philosophischen Schriften von Maximil. Drossbach gegenüber der Erkenntnisslehre der Schöpfung etc. von F. Recht

Schein ist, da die Ideen einen viel tiefer liegenden Grund haben. Die Ideen haben ihren letzten Grund in den Wesenheitbestimmungen des absoluten Geistes, welcher weder starres todtes Seiendes, noch zeitlich fortschreitendes und sich erst zeitlich vollendendes Werden sein kann und entwickeln sich nachbildlich im Menschen aus der angeborenen Vernunftlage heraus. Wird dies geleugnet, so wird Gott geleugnet und es bleibt nur eine Welt, die dann weder ihrem Sein noch ihrem Verändern nach erklärt werden kann. Wenn der Erläuterer die Ideen als Geschöpfe der Phantasie fallen gelassen haben will und behauptet (S. 54), ein besonderes Drängen auf die Erkenntniss der Ideen bestehe nicht in der Seele, sondern werde erst dadurch geweckt, dass die Religionen diese Ideen setzen, so hätte der Erläuterer doch zu erklären, wie die Religionen jenes Drängen in der Seele (aller Menschen) hätten wecken können, wenn der Seele die religiöse Anlage nicht angeboren wäre, so wie der Ursprung der weckenden Religionen nicht erklärt wäre. Der Realismus bewegt sich hier im handgreiflichsten Cirkel. Nach dem Erläuterer kam Kant (S. 55) zu dem erschreckenden Ergebniss, dass der Mensch auch von sich selbst nichts als Erscheinungen — welche er leeren Schein nennt — erfassen könne und dass ihm die Wahrheit auch über seine eigene Seele ewig verborgen bleibe. Allein gibt uns denn der Realismus etwas Befriedigenderes über die Wahrheit der eigenen Seele, da er über ihren Ursprung nichts zu sagen weiss und sie überdies von der Thierseele nicht qualitativ unterscheidet, somit ihr auch im Grunde nur einen naturalistischen Ursprung zuschreiben kann? Zwar erklärt der Erläuterer die Seele des Menschen (S. 58) für selbstständig, somit nicht in der Form einer Eigenschaft einem andern Seienden anhängend. Allein wie kann sie das nach der Voraussetzung des Realismus sein, der ihr einen rein thierischen Ursprung zuweist und einen qualitativen Unterschied vom Thiere nicht kennt? Dass die Seele (S. 59) nicht einfach sei im Sinne der Unterschiedlosigkeit (wohl aber im Sinne der Einheit ihrer innern Unterschiede) ist für den Kenner der Lehren Baader's nichts Neues. Die Unsterblichkeit kann nach dem Erläuterer der Seele nicht positiv zugeschrieben werden. Er sagt: „Die Philosophie hat keine Mittel, sie zu bejahen oder zu verneinen. Man kann nur Wahrscheinlichkeiten auf Grund von Hypothesen und Analogien erreichen, welche nach dem jetzigen Stand der Naturwissenschaft eher gegen als für die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne sprechen."

Der Erläuterer hat keinen Auftrag erhalten, im Namen der Philosophie zu sprechen. Baader, Schelling, Krause und hundert Andere sind auch Philosophen und bejahen die Unsterblichkeit der

Seele auf die bestimmteste Weise. Schelling z. B. bejahte sie von dem Augenblicke an, wo ihm die Ueberzeugung von der Persönlichkeit Gottes aufgegangen war, während er sie geleugnet hatte, so lang er über den Pankosmismus nicht hinausgelangt war. Die Consequenz des empirischen Pankosmismus des Erläuterers wäre die entschiedene Leugnung derselben. Dieser aber entschlägt er sich hier, vermuthlich, weil er seinem Generationismus und Darwinismus doch nicht vollkommen traut, ohne indess dadurch veranlasst zu werden, die Gründe Baader's, Schelling's, Krause's, Günther's, C. Ph. Fischer's, J. H. Fichte's, Sengler's, Ulrici's, Carriere's, Huber's und Anderer für die Seelenunsterblichkeit ernstlich zu prüfen. Die Naturwissenschaft für sich als Erfahrungswissenschaft kann über jene Frage gar nicht entscheiden.

Man kann dem Erläuterer Recht geben, dass die Antinomien in der Philosophie nicht mit Kant auf vier zu beschränken seien. Die vier Antinomien Kant's werden vom Erläuterer sehr eingehend beurtheilt. Aber im Grunde ist schon Alles im voraus gegen Kant entschieden. Der Realismus findet nicht nothwendig, dass die seiende Welt abgeschlossen, vollendet sein müsse; sie verträgt sich nach ihm auch mit einem Werden und Ausdehnen ohne Ende. Es soll also keine Phantasie sein, dass die Möglichkeit offen gelassen wird, dass der Raum (allseitig) in's Unendliche wachse. Ein von unendlicher Zeit her in's Unendliche wachsender Raum ist aber der baare Unsinn, vollends da eine Ursache solchen Wachsens gar nicht angegeben werden könnte. Befriedigender ist das Ergebniss der Untersuchung über die zweite Antinomie Kant's. Mit Recht wird hier behauptet, dass das Einfache nicht zeitlich vor seiner Zusammensetzung sei. „Vielmehr sind in der Beziehung des Ganzen und seiner Theile beide Seiten zugleich und untrennbar.“ Die dritte Antinomie soll nach dem Erläuterer sich lösen, wenn man sich erinnere, dass die Ursachlichkeit (Erzeugung) nur eine Beziehung im Denken uud kein Seiendes sei. „Auch die allgemeine Gesetzlichkeit in der Natur ist nur eine Vermuthung und ohne Beweis. Es kann deshalb Freiheit und Abhängigkeit zugleich bestehen; in dem einen Gebiete kann das Entstehen ohne Ursachen, im andern nur durch Ursachen geschehen.“ Das Verursachende (Erzeugende) ist doch auch nach dem Erläuterer ein Seiendes, sein Verursachen (Erzeugen) ist dessen Thätigkeit, Wirksamkeit und deshalb nicht blosse Beziehung im Denken des Denkenden. Wenn die allgemeine Gesetzlichkeit in der Natur nur eine Vermuthung ist, so ist die moderne Naturwissenschaft (der reine Empirismus) unberechtigt, auf die allgemeine Gesetzlichkeit in der Natur, wie sie thut, als auf ein Unerschütterliches zu pochen. Wo

bleibt da das Recht des Erläuterers, sich so oft auf die moderne Naturwissenschaft zu berufen? Es wäre ganz schön, mit ihm Freiheit neben Abhängigkeit bestehen zu lassen, wenn nur der Realismus überhaupt Freiheit begründen könnte. Dies kann er aber nicht. Das Ergebniss der Untersuchung der vierten Antinomie ist, dass die realistische Philosophie über das Dasein oder Nichtdasein einer letzten Weltursache nichts entscheiden könne (S. 70). Wie könnte auch der Empirismus darüber entscheiden? Eben weil er dies nicht kann, ist er unzulänglich. Aber wenn der Realismus wenigstens die Möglichkeit des Daseins Gottes einräumen muss, so ist er unberechtigt, wie auf der folgenden Seite geschieht (S. 71), zu behaupten, man erkenne jetzt immer mehr, dass die Sittlichkeit nicht durch den Glauben an Gottes Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele und an eine künftige Belohnung der Guten und Bestrafung der Schlechten bedingt sei; vielmehr werde sie dadurch verunreinigt. Wenn nicht bewiesen werden kann, dass Gott nicht ist, so kann auch nicht bewiesen werden, dass der Glaube an ihn nothwendig die Sittlichkeit verunreinige. Vielmehr hat sich zu allen Zeiten gezeigt, dass die Sittlichkeit mit dem Sinken des Glaubens an Gott im Grossen und Ganzen im Sinken gleichen Schritt hält. Da vollends das Dasein Gottes bewiesen werden kann, so kann auch das Princip der Sittlichkeit nur in Gott begründet sein.*) Das Soll von einem Ist, welches nicht das Dasein Gottes wäre, abzuleiten, heisst, es in einer ausschweifenden Relativitätstheorie haltlos verschwinden lassen.

Gegen die Kantische Lehre von der transscendentalen Freiheit, nach welcher Freiheit neben allgemeiner Naturnothwendigkeit soll bestehen können, erinnert der Erläuterer (S. 77) mit Recht, dass es zwei Ursachen, deren jede dieselbe Wirkung ganz allein erzeugen soll, nicht geben könne. Der Tiefsinn der Lehre von der transscendentalen Freiheit ist nur scheinbar und Schelling und Schopenhauer haben sich von dieser überkühnen Hypothese nur täuschen lassen. Eine Reihe richtiger Folgerungen aus dieser verfehlten Annahme schliesst der Erläuterer (S. 79) mit den treffenden Worten: „Eine Freiheit in dem Esse oder in dem zeitlosen intelligiblen Charakter ist freilich auch nur noch ein Spiel mit dem Worte Freiheit, da diese ohne zeitliches Handeln nicht gedacht werden kann.“ Verräth Kant's Hypothese nicht eine Reminiscenz an die Monadologie des Leibniz und Wolff?**) Die Umgestaltung

*) Vergl. die geistvolle Begründung des Theismus im 3. Bande der Grundzüge des Systems der Philosophie von Prof. Dr. C. Ph. Fischer.

**) Eine Lehre der Präexistenz der Seelen oder Geister war Kant's Lehre jedenfalls, aber einer zeitlosen, während andere ältere Präexistenzlehrer eine

seiner Hypothese bei Schopenhauer ist noch unhaltbarer, weil sie auf dem Monismus ruht. Anders würde die Lehre der neueren Spiritisten ober Spiritualisten zu beurtheilen sein, welche die Menschen als vorher zeitlich existirt habende Geister incorporirt sein lassen und zugleich der Annahme der Reincarnation (welche schon Lessing als möglich annahm) zugethan sind. So fremdartig diese Weltansicht der heutigen Zeitanschauung im Allgemeinen und auch uns ist, so fehlt doch der Beweis ihrer Unmöglichkeit, wiewohl der strenge Beweis ihrer Wahrheit noch weniger erbracht ist.*)

Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes hat ihm weit grösseren Ruhm („der Alleszermalmer") eingetragen, als sie in Wahrheit verdiente und sie hat die Unmöglichkeit von solchen Beweisen keineswegs dargethan. Noch schwächer ist des Erläuterers Kritik der Kantischen Kritik jener Beweise. Der Standpunkt des Realismus im Sinne des Erläuterers, welcher Empirismus ist, schneidet im Voraus die Möglichkeit solcher Beweise ab und erweist sich schon dadurch unfähig, eine ernstliche und wirkliche Prüfung derselben vorzunehmen. Dies schliesst indess nicht aus, dass er Fehler der Kantischen Kritik aufzudecken vermochte. So findet er nicht ohne Grund sonderbar, dass nach Kant Sein kein reales Prädicat der Dinge sein soll und dass das Wirkliche nicht mehr enthalten soll als das bloss Mögliche. Aber den Grund der irrigen Behauptung Kant's deckt er doch nicht genügend auf. Mit Recht rügt er es als unklaren Ausdruck (nur liegt die Irrung noch tiefer als im blossen Ausdruck), wenn Kant das Sein als das Verhältniss des Inhaltes zu dem ganzen Zustand des Denkens bezeichnet. Die Behauptung, dass Kant diejenige Begründung des ontologischen Beweises, die Anselm von Canterbury gab, gar nicht berühre, ist genau genommen nicht zu bestreiten. Allein dann kann auch Kant den ontologischen Beweis überhaupt nicht gründlich widerlegt haben. Kant's Widerlegung einer besonderen Form des ontologischen Beweises geht von der Voraussetzung aus, dass wir ausser den apriorischen Kategorien als Erkenntnissformen über die Sinne hinaus nichts zu erkennen vermöchten. Allein diese Voraussetzung ist augenscheinlich falsch, sonst würden wir auch den Zusammenhang der durch die Sinne gegebenen Erscheinungen (z. B. nach Ursache und Wirkung) nicht zu erkennen vermögen und wir wären auf die blosse Registrirung

---

zeitliche annahmen. Vergl. die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen von J. Fr. Bruch (1859). S. 28. Die Gründe des Verfassers gegen Kant Seite 32, 134 ff.

*) Spiritisch-philosophische Reflexionen über den menschlichen Geist etc. von Julius Meurer.

der Sinnen- und der psychischen Thatsachen beschränkt. Da dieses nicht der Fall ist, so lässt sich im voraus gar nicht bestimmen, wo die Grenzen der Erkenntnissmöglichkeit des Uebersinnlichen liegen und es muss die Möglichkeit offen gelassen werden, auch noch tiefer in die Erkenntniss des Uebersinnlichen einzudringen. In der Kritik der Kantischen Kritik des kosmologischen Beweises stützt sich der Erläuterer auf die Behauptung, dass kein Ding als Seiendes nothwendig sei. Dann aber müsste Alles zufällig sein, also auch die Behauptung, dass Alles zufällig sei, und von Verstand, Wahrheit, Erkenntniss könnte nicht mehr die Rede sein. Der Realismus stürzte in den Abgrund der Selbstvernichtung. Abermals richtig zeigt der Erläuterer, dass Kant mit Unrecht den kosmologischen Beweis (zum Theil) für eine Wiederholung des ontologischen ausgebe. Doch ist wieder nicht richtig, dass im kosmologischen Beweise von der Wirkung auf die Ursache geschlossen werde (was ein Cirkelbeweis wäre), sondern es wird in ihm von der Thatsache der Welt auf einen eigenen Urheber derselben zurückgeschlossen. Dann erst wird die Welt als Wirkung (Gewirktes) Gottes erkannt. Er beweist das Dasein einer Weltursache und damit hat er seine Aufgabe gelöst und es ist kein Mangel für ihn, über die nähere Beschaffenheit dieser Weltursache nichts auszusagen. Kant's Widerlegungsversuch des physico-theologischen (teleologischen) Beweises ist dem Erläuterer desshalb ungenügend, weil er sich auf die Identität mit dem ontologischen stütze. Die Widerlegung liege vielmehr darin, dass die von dem Menschen in der Welt gefundene Zweckmässigkeit nicht nothwendig auf einen allweisen Schöpfer führe. Einmal bestehe neben dem Zweckmässigen auch viel Unzweckmässiges, was nur das gläubige Gemüth sich verhehle. Sodann sei diese Zweckmässigkeit vom menschlichen Standpunkte aus gar nicht übersehen; nur ein Wissen, was die ganze Welt umfasse, könne entscheiden, ob jedes Einzelne zweckmässig sei oder nicht etc. Allein es ist gar nicht erwiesen, dass es ursprünglich Unzweckmässiges gebe, erwiesen ist nur, dass es Unvollkommenes gibt und dass es dieses gibt, ist im Allgemeinen vollkommen begreiflich, da die Welt nicht Gott ist und da überdiess die Welt in Entwickelung begriffen ist und zwar in einer Entwickelung, in welcher Freies (also Fehlbares) neben Nothwendigem (welches als bedingtes der Veränderung, einer auf- und einer absteigenden, einer verbessernden und einer verschlechternden, einer harmonisirenden und einer disharmonisirenden, fähig ist) hergeht. Eine Welt ohne Möglichkeit der Freiheit und also der Fehlbarkeit und ohne Möglichhkeit der auf- und absteigenden etc. Veränderung der Naturkräfte und Erscheinungen könnte gar nicht eine Schöpfung des

lebendigen, freien, Leben und Freiheit begründenden allweisen Gottes sein. Das erkennbar Zweckmässige in der Welt, welches sich uns im Grossen des Weltalls wie im Kleinsten der organischen und unorganischen Welt darstellt, ist nicht aus blinder Naturkraft, sondern nur aus Geist begreiflich und folglich muss, da der absolute Geist einer ist, Alles, auch was uns unzweckmässig scheint, beziehungsweise zweckmässig sein, weil aus dem absoluten Geist nichts Unzweckmässiges stammen kann. Der Pessimismus ist in seinem innersten Wesen Geistlosigkeit, mit welchem Flitter blendender Geistreichigkeit er sich auch umgeben mag.*)

In allen naturalistischen und materialistischen Schriften ist seit Jahrtausenden nie ein der Vernunft verständliches, wirklich erklärendes Wort darüber gesprochen worden, wie aus dem Geistlosen die Welt- und Naturordnung und vollends der Mensch oder irgend eine andere Geistesart, wenn solche existiren, erklärt werden kann. Aber es kann auch nie ein solches gesprochen werden, weil aus der absoluten Dunkelheit, der absoluten Finsterniss nie ein Funke des Lichts herausgeschlagen werden kann, weil in dem Verstand-, Bewusst-, Geistlosen kein Verstand liegt und keiner hervorgehen kann. A. Spir sagt: „In der (erscheinenden) Wirklichkeit finden wir . . . auch Elemente, von denen es schlechterdings nicht möglich ist, zu denken, dass sie ursprüngliche Bestandtheile des wahren Wesens der Wirklichkeit seien, in denen sich vielmehr ein fremdes und feindliches Element unmittelbar zu erkennen gibt, so namentlich das Uebel und die Unvollkommenheit“ (vielmehr die Unvollkommenheit und das Uebel).**) Da dem also ist, so kann das Uebel, das Feindliche nur secundären Ursprungs sein, nur im Entwickelungsprocess des Weltalls als nöthig gewordenes Mittel zur Erreichung des Welt-

*) A. Spir sagt (Denken und Wirklichkeit S. 456): „Von echter Philosophie ist ein pessimistischer Zug durchaus nicht zu trennen. Denn die Philosophie ist nichts, wenn sie nicht das Bewusstsein von der weiten Kluft ist, welche diese unsere Wirklichkeit von dem wahren Realen oder Seienden, welches auch das Vollkommene und Gute ist, trennt.“ Wie lange wird man noch die Kenntniss des Faktums der zahlreichen und zum Theil grauenerregenden Uebel mit dem Pessimismus — der Lehre ihrer absoluten Nothwendigkeit und Unentfernbarkeit und Unbesiegbarkeit verwechseln?

**) Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie von A. Spir S. 193. Je bedeutender die Begabung des Verfassers erscheint, um so mehr ist zu bedauern, dass er den Versuch erneuert, durch einen erheblichen metaphysischen Apparat die (angebliche) Nutzlosigkeit der Metaphysik darthun zu wollen. Dies ist um so überraschender als der Verf. zugleich die Erneuerung einer Art von Eleatismus versuchte, der doch augenscheinlich unfähig ist, das Welträthsel des Vorhandenseins des Uebels zu erklären.

zwecks hervorgetreten sein, um nach Erreichung des Weltzwecks wieder in die Latenz zurückzutreten und so aus der Welt zu verschwinden. Nur dieser Riesengedanke weniger tiefsinnigster Forscher vollendet den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes.

Wie der Erläuterer die angebliche (nicht vorhandene) Unbeweisbarkeit Gottes versteht, zeigt sich in seiner Behauptung (S. 90, 91), dass erst durch die Entfernung der Zweckmässigkeitstheorie die Fortschritte der Naturwissenschaften ermöglicht worden seien, zu denen er auch den Darwinismus rechnet, und er steht nicht an zu sagen, schon der Begriff eines allweisen Schöpfers und seiner Zweckmässigkeit sei für die Wissenschaft ein Stück fauler Vernunft. Wie schlimm unserem Kant der (allerdings verfehlte) Versuch, durch Demüthigung der Vernunft dem Glauben Platz machen zu wollen, gelohnt worden ist, davon gibt auch der Erläuterer ein bemerkenswerthes Beispiel in den Worten (S. 91): „So macht der Schluss des Haupttheils dieses grossen Werkes einen niederschlagenden Eindruck und zeigt, wie schwer es selbst dem grossen Denker wird, sich über die religiösen und sittlichen Lehren zu erheben, welche ihm durch die Autoritäten der Erziehung und des Lebens von der Kindheit an als die Wahrheit und als das Heiligste zugeführt worden sind.“ Demnach sollte man glauben, der Erläuterer habe religiöse und sittliche Lehren von ungleich höherer Wahrheit und Heiligkeit als die christlichen darzubieten. Es wird sich bald zeigen, wie es damit steht. Anstatt solcher Insinuationen hätte es genügt zu zeigen, dass, wenn nach Kant die theoretische Philosophie (und alle Philosophie muss theoretisch sein) nichts für metaphysische Erkenntniss zu leisten vermag, auch für Religon und Sittlichkeit keine philosophische Erkenntniss gewonnen werden kann. In der gegen Kant gerichteten Behauptung, dass kein (wesentlicher) Unterschied in den Erkenntnissmitteln zwischen Philosophie und Mathematik bestehe, ist dem Erläuterer insoweit beizupflichten, als die Methode der Mathematik nicht neben, sondern unter der Philosophie steht. Auch darin hat er Recht, dass Kant irrthümlich der Philosophie Axiome abspreche. Er deutet auch nachher an, dass diese Behauptung Kant's aus der falschen Stellung floss, welche er dem Kriticismus zum Dogmatismus gab. Eine Kritik der Vernunft ist ein widersinniges Unternehmen. Die Vernunft kann sich selbst über sich verständigen, aber sie kann sich nicht selbst kritisiren. Das hiesse die Vernunft zur Aburtheilung vor ihr eigenes Forum ziehen.*) Es hiesse ihre eigenen Axiome durch ihre eigenen Axiome prüfen wollen. Ueber den Ge-

*) Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. I. B. Krit. Geschichte der Aesthetik von Max Schasler S. 524.

brauch der Hypothesen, über die Beweise und ihre Formen, über Eintheilung der philosophischen Wissenschaften, über Meinen, Glauben und Wissen, über den Begriff des Systems werden noch mehr oder minder beachtenswerthe Gedanken kritisch beigebracht, aber ganz zuletzt wird der Gegensatz des Idealismus und Realismus sehr ungenügend auseinander gesetzt. Der Erläuterer sagt (S. 110): „Denken und Wahrnehmung sind . . . in aller Erkenntniss untrennbar, und so erklärt es sich, dass es kein System der Philosophie gibt, was sich rein auf das Denken oder rein auf das Wahrnehmen stützt, so sehr auch die Verfasser selbst dies versichern mögen.“ Allein die Behauptung, das Denken könne, ohne in's Ungewisse, Phantastische zu gerathen, die Wahrnehmung nicht überschreiten, der Idealismus habe all seinen Inhalt nur aus der Wahrnehmung, verkennt die fundamentale Bedeutung des Apriorischen im Denken (welches von A. Spir in dem erwähnten Werke aufs Neue hervorgehoben worden ist) uud das Vermögen und die Fähigkeit des Denkens über die Erscheinungen der inneren und äusseren Wahrnehmungen durch gültige Rückschlüsse zu tieferen Erkenntnissen hinauszugehen. Der Hort des ächten Idealismus wie des ächten Realismus ist nur der Theismus und was sich sonst noch für Idealismus ausgibt ist nur Pseudoidealismus, der in irgend einem Grade der Phantastik verfällt, wie denn der Materialismus nur eine umgekehrte Phantastik ist. Kant streifte schon stark an den Pseudoidealismus, was eher zu wenig als zu viel gesagt ist und bereitete die falschidealistischen Systeme Fichte's, Schelling's, Hegel's und Schopenhauer's vor, die zuletzt in Feuerbach und Strauss in Materialismus umschlugen. Schelling hat zwar eine Rettung aus den Extremen heraus versucht, ist aber über den Persönlichkeitspantheismus nicht hinausgekommen.

Die Erläuterungen des Herausgebers zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft (26. Heft) können hier nur in Hauptpunkten erörtert werden. Kant's Unterscheidung der theoretischen und der practischen Vernunft wird von dem Erläuterer mit Recht als irrig und irreführend bezeichnet, welches sich auch darin zu erkennen gibt, dass Kant die praktische Philosophie ebenso theoretisch behandeln muss als die theoretische. Das Hauptverdienst Kant's auf diesem Gebiete findet der Erläuterer insoweit mit Recht in seiner scharfen Unterscheidung der Bewegungsgründe des Handelns, welche in dem Gefühle der Lust, von den sittlichen Beweggründen, welche im Gefühle der Achtung liegen. Wenn er aber dazu fortgehe, das Sittliche nur in der Form, nicht in dem Inhalte zu suchen, weil man sonst in das Gebiet der Lust zurück-

falle, so übersehe er, dass es neben dem Inhalt und der Form eines Gebotes noch ein drittes gebe, auf das sich die Wirklichkeit desselben stützen könne, nämlich die Person des Gebietenden. „Es ist auffallend, wird (S. 14) gesagt, dass Kant dieses dritte Moment gar nicht beachtet; obgleich alle Religonen bekanntlich ihre Moral nur darauf stützen, dass Gott es geboten hat, und alles Recht im Staate nur desshalb Recht ist, weil es der Gesetzgeber so bestimmt hat, und alles Sittliche bei der Erziehung der Kinder sich daraus bildet, dass der Vater es so geboten hat. Ueberall sind es weder der Inhalt noch die Form (Allgemeinheit) des Gebotes, welche das Sittliche bei dem Menschen begründet haben, sondern die gebietende Persönlichkeit. Ihre Hoheit, Erhabenheit und ihre Vergleichsweise (!) unermessliche Macht sind es, welche in den von dem Gebote Betroffenen die Achtung vor dem Gebieter erwecken und damit seinem Gebote die sittliche Wirksamkeit auf den Willen geben, welche selbst die stärksten Beweggründe der Lust überwindet.“ Allein wie kommt der Erläuterer plötzlich zur Berufung auf Gott, den Willen der göttlichen gebietenden Persönlichkeit? Hatte er (12. Heft, S. 91) nicht gesagt, schon der Begriff eines allweisen Schöpfers sei für die Wissenschaft ein Stück fauler Vernunft? Es wäre doch sonderbar, und mehr als dies, wenn diese Behauptung zwar für die Naturphilosophie, aber nicht ebenso für die Moral- und Religionsphilosophie gelten sollte, da doch alle Philosophie theoretisch ist. Gilt sie aber hier nicht, so gilt sie auch dort nicht. Oder will der Erläuterer sagen, was in der Wissenschaft nicht gelte, könne und müsse doch dem Glaubenden im Glauben gelten, den er Jedem freistelle, wenn er ihn, den Mann der Wissenschaft, nur damit unbehelligt lasse? Allein auch wenn die Stützung der Moral auf das Gebot Gottes wissenschaftlich ernst gemeint wäre, was nicht der Fall ist, so würde damit nichts gewonnen sein, weil nach dieser Vorstellung das Sittliche lediglich im Gehorsam unter ein Machtgebot, wie es auch beschaffen sein möchte, bestehen würde. Die Achtungsgefühle in uns gelten der überlegenen Macht, nicht dem Guten und Heiligen. Macht als solche erweckt nicht sittliche Achtung. Der Empirismus ist unfähig, ein Princip der Moral festzustellen. Jeder Versuch, sagt Ulrici mit Recht, aus der Erfahrung abzuleiten, was Recht und Unrecht, Gut und Böse sei, muss misslingen, weil unsere ethischen Begriffe und Urtheilsnormen so wenig aus der Erfahrung stammen, dass sie vielmehr die Voraussetzung aller ethischen Erfahrung, die Bedingung aller ethischen Urtheile sind.“*)

*) Gott und Mensch II. Grundzüge der praktischen Philosophie. Von Dr. H. Ulrici S. 81.

Wenn die Autorität Gottes die Quelle der Moral sein soll, so muss der Wille Gottes als Faktum erkennbar sein, sei es als Gewissensstimme, sei es als (äussere) Offenbarung, sei es als beides (innere und äussere Offenbarung). Der Erläuterer aber verneint beides. Den Glauben der Völker an Gott hatte er aus Unwissenheit, Vorurtheilen und Gefühlen abgeleitet (12. Heft, S. 82). Und nun soll dennoch die Philosophie ausser Stand sein, ein sachliches Princip für das Sittliche zu finden und nichts übrig bleiben als es aus dem lebendigen Gesetzgeber abzuleiten (26. Heft, S. 17). Eine Ableitung aus einer Quelle, welche dem Ableiter für unerweisbar gilt, wenn er auch an sie glaubte, was nicht der Fall ist, kann für die Wissenschaft keine Bedeutung haben. Gegen Kant's Moralprincip und damit Zusammenhängendes (dass das Sittliche in der Allgemeinheit des Gebotes enthalten sei, womit nur ein Formalprincip aufgestellt wird) bringt der Erläuterer Manches ganz Richtige bei. Er sagt ganz mit Recht (26. H., S. 19—20): „Jedes Moralprincip hat zweierlei zu erfüllen; es muss 1) den Inhalt des Moralischen aus sich ableiten, und es muss 2) seine Wirksamkeit auf den Willen darlegen. Ohne den Inhalt bleibt das Gebot nichtssagend und, ohne die Wirksamkeit auf den Willen, nutzlos.“ Mit Recht genügt ihm die Kenntniss der sittlichen Regel nicht, den Willen zu ihrer Verwirklichung zu erwecken; genügte das blose Denken, so wäre der beste Kenner der Ethik zugleich der sittlichste Mensch. „Vielmehr muss zur Allgemeinheit oder Regel noch ein Anderes hinzukommen, um den Willen zu erregen, und dies ist das Gefühl der Achtung, wie Kant später selbst anerkennt. Dieses Gefühl der Achtung wird aber nie durch die blosse Form des Gesetzes erweckt, wie Kant meint; ebensowenig durch den Inhalt desselben, sondern nur durch die erhabene Autorität des Gebietenden.“ Diese Berufung auf die Autorität des Gebietenden hätte aber nur dann einen wissenschaftlichen Werth, und überhaupt einen vernünftigen Sinn, wenn das Gebietende als ein erkennbares und erkanntes Seiendes anerkannt wäre, wie dies z. B. bei Baader der Fall ist, der darum dem Autoritätsprincip eine wahre und gültige Bedeutung geben konnte, ohne darum der Freiheit der Wissenschaft Eintrag thun zu wollen. Nach dem Erläuterer, der sich empiristisch und darum ungenügend bloss auf das Faktum der Achtungsgefühle im Menschen stützt, ohne uns zu sagen, ob er denn alle Menschen darauf hin gründlich untersucht hat oder auch nur hat untersuchen können, ist (S. 23) jedes moralische Princip zunächst (!) nur eine Hypothese, wie die Hypothese des Kopernikus. „Man kann sie zulassen“, sagt er, „aber will sie auf Gültigkeit Anspruch machen, so muss sie ihre Ueber-

einstimmung mit dem Seienden, hier mit dem wirklichen Sittlichen, darlegen." Also gälte dem Erläuterer Gott, der unbedingt gebietende Wille, die höchste Autorität, nur für eine Hypothese, die hinwegfallen würde, wenn das in den Menschen vorhandene, seiende, wirkliche Sittliche nicht der Erklärung bedürfte! Das nennt der Realismus philosophische Begründung der Moral! Apriore Begriffe dünken dem Realismus unmöglich, und doch will er Philosophie betreiben und meint eine Philosophie zu bieten, welche eine die Leistungen der genialsten Denker übertreffende Einsicht gewähre. Und das Alles vollbringt dem Erläuterer die Beobachtung, die (S. 24) auch für die sittliche Welt der alleinige Weg zur Wahrheit sei und bleibe. Der Weg zur Wahrheit muss aber einmal der richtige sein und kann ohne den Antheil des Apriorischen nicht gefunden werden und dann ist der Weg noch nicht das erreichte Ziel, welches der einäugige Wanderer (dessen A-priori-Sehkraft erloschen ist) nicht an der richtigen Stelle erblicken kann. Ist das Princip der erhabenen Macht des Gesetzgebers, Gottes, bloss hypothetisch, so entbehrt es aller Sicherheit und Festigkeit und es verlohnt sich nicht darüber zu streiten, ob es ebenso unterschieden von dem Glückseligkeitsprincip wie das Kantische Princip sei. Mit Recht behauptet der Erläuterer (S. 28) gegen Kant, dass das eigene Ich, die eigene Vernunft sich nicht das moralische Sollen auferlegen könne, dass dieses nur von einer unermesslichen, erhabenen (richtiger absoluten) Macht ausgehen könne. Aber wenn er diese (hypothetische) Macht auch (implicite) als eine geistige vorstellt, sonst könnte er kein Sollen von ihr ausgehen lassen, so urgirt er doch viel zu einseitig die erhabene Macht und verdunkelt sie als ethische, sittliche Macht, als Willen der Güte und Heiligkeit, womit ihm nur eine Unterwerfung aus dem Gefühle der Unmacht übrig bleibt, und er von einer freien Unterwerfung unter die allein befreiende göttliche Macht der Liebe nichts weiss. Nach ihm wäre die Unterwerfung unter die erhabene Macht ebenso geboten, wenn sie auch das Gegentheil der Liebe oder was immer geböte. Die Unterwerfung wäre kein ethischer Akt, sondern bloss die Folge der Erkenntniss, dass es sinnlos wäre, der Allmacht zu widerstreben.

Gäbe es keine apriorische Erkenntnissart und kein Recht zu Rückschlüssen aus den Erscheinungen als Thatsachen auf das Wesen der Dinge, so wäre allerdings nicht abzusehen, wie Hume und der Erläuterer nicht Recht haben sollten mit der Behauptung, dass man die Ursächlichkeit mit ihrer Nothwendigkeit niemals in der Erfahrung antreffen (wahrnehmen) könne. Diese Kategorie wäre dann freilich nach dem Erläuterer nur eine Beziehungsform, aber verständlicher

und fasslicher, wie er (S. 30) meint, würde dadurch nichts, wiewohl sich der Mensch doch immer der Vermuthung nicht entschlagen könnte, dass ihr objektive Realität zukommen werde. Es versteht sich ganz von selbst, dass der Empirismus die unbedingte Allgemeinheit der aus der Erfahrung abgeleiteten Naturgesetze leugnet und an deren Stelle die durch Induktion gewonnene wahrscheinliche Allgemeinheit setzt. Es fragt sich nur, ob damit die Aufgabe der Wissenschaft gelöst wäre, was nicht eingeräumt werden kann, weil damit gar keine wirkliche Einsicht gewonnen sein würde. Kant ist allerdings nicht berechtigt, zuerst die Causalität auf die sinnliche Welt einzuschränken und dann sie in der praktischen Philosophie auf das Uebersinnliche auszudehnen. Aber dieser Künstelei, hinter der sich doch ein halbunterdrückter tiefer Zug zum Metaphysischen versteckt, wird nicht etwas Genügendes entgegengestellt. Der Erläuterer (S. 31) sagt: „Im Sein ist nur zeitliche Folge der unterschiedenen Dinge oder Bestimmungen, und diese Folge kann für einzelne Bestimmungen sich als eine regelmässige darstellen. Mehr enthalten die Dinge nicht. Die Nothwendigkeit von deren Verbindung und das Entstehen der Wirkung aus der Ursache sind Zuthaten des Denkens, ohne Gegenständlichkeit. Dies gilt auch für das Seiende innerhalb der Seele, insbesondere für das Wollen. Die Beobachtung zeigt hier dieselbe Regelmässigkeit zwischen Beweggrund und Wollen, wie in der äussern Natur; deshalb kann auch mit derselben Sicherheit von dem einen auf das andere geschlossen werden. Auf dieser Regelmässigkeit zwischen Beweggrund und Wollen beruht alle Menschenkenntniss, alle Strafvollstreckung und viele andere Einrichtungen der sittlichen Welt. Die Regelmässigkeit zwischen Beweggrund und Wollen ist genau dieselbe wie bei Naturvorgängen, aber diese Regelmässigkeit ist keine Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist nur im Wissen und nicht im Sein und also auch nicht im Fühlen und Wollen. Die Nothwendigkeit entsteht nur innerhalb des Wissens, wenn ein besonderer Fall, als unter eine Regel gehörig, erkannt wird. Deshalb haben alle Völker und alle Zeiten sich gegen die Nothwendigkeit des Willens gesträubt und mit Recht das Wollen für frei, d. h. für nicht nothwendig an den Beweggrund gebunden erklärt; allein trotzdem hat man zu allen Zeiten nie angestanden, das Handeln der Menschen zu berechnen, durch Motive sein Wollen zu leiten, durch Androhung von Strafen ihn von dem Unrecht abzuhalten, und den Werth des sittlichen Charakters in der Consequenz und Regelmässigkeit des Handelns zu setzen, d. h. man hat das Wollen für regelmässig erklärt in dem Sinne, dass ein bestimmtes Wollen seinem bestimmten Motiv regelmässig folge und man hat

alle scheinbaren Ausnahmen davon nur aus der Verwickelung vieler, regelmässig wirkender Motive erklärt; aber nicht daraus, dass das Wollen zufällig, d. i. nicht regelmässig sei.“ Es ist zwar ganz löblich, die Freiheit des Willens aufrecht erhalten zu wollen, von welcher Ulrici mit Recht sagt, dass mit ihrer Illusorischerklärung auch die Sittlichkeit und unser ganzes geistiges Leben für Schein und Trug erklärt werde,*) aber die Unterscheidung von Freiheit und Zufall einerseits, und von Nothwendigkeit und Regelmässigkeit andererseits genügt doch nicht zur Ueberzeugung, dass mit der Ausschliessung des Zufalls die Freiheit nicht auch ausgeschlossen und mit der Einführung der Regelmässigkeit nicht wieder die Nothwenkeit eingeführt worden ist. Wenigstens erblicken wir sogar in den Naturerscheinungen nicht das, was wir gewöhnlich Regelmässigkeit nennen. Sonst müsste das Weltsystem immer in gleichem Zustande gewesen sein und der Geologe müsste heute die Erde in dem gleichen Zustande antreffen, in welchem sie vor Jahrtausenden gewesen ist. Oder es müssten doch die fortschreitenden Veränderungeu immer einen gleichen Gang genommen haben. Wenn also in den Naturerscheinungen des Weltsystems Regelmässigkeit walten sollte, so läge das Gesetz derselben weit über dem hinaus, was uns in beschränkter Sphäre als Regelmässigkeit bekannt ist. Wie will man nun vollends Regelmässigkeit im Gebiete des Geistigen und insbesondere des Wollens nachweisen? Wo bleibt die Regelmässigkeit in den riesigen Unterschieden des Wollens eines Moses und Jesaias vom Wollen der jüdischen und weiterhin der heidnischen Götzendiener, eines Sokrates und Platon im Verhältniss ihrer polytheistischen Landsleute, eines Alexander des Grossen im Verhältniss zu seinen macedonischen Bauern, wo bleibt vollends die Regelmässigkeit in dem Wollen eines Jesus, der keiner Sünde schuldig gegeben werden konnte, und dem Wollen aller Andern, so nah oder fern sie ihm stehen mochten, wo bleibt die Regelmässigkeit des Wollens eines Luther und eines Papstes Leo X., eines Friedrich des Grossen und eines Königs von Dahomey? Wo bleibt die Regelmässigkeit im Wollen der genialen Menschen unter sich und vollends im Verhältniss zum Wollen des Mittelschlags der geistigen Begabungen und noch mehr der geringen und geringsten? Kurz es ist im Wollen der Menschen die vorausgesetzte Regelmässigkeit nicht vorhanden und um so weniger kann sie die Freiheit des Willens erklären. Jedes Wollen hat seinen Beweggrund, aber er ist nicht oktroyirt, sondern unter mehreren möglichen gewählt. Der freie Wille des Menschen im Zeitleben kann nicht berechnet werden. Die Annahme

*) L. c. S. 42.

der Regelmässigkeit alles Wollens ist eine Auskunft der Verlegenheit, der Einsichtlosigkeit und der durch mechanische Vorstellungen herabgekommenen Denkschwäche.

Nicht unrichtig ist die Behauptung des Erläuterers (S. 37), dass das formale Princip der Moral Kant in grosse Schwierigkeiten verwickele, wenn er zugleich den wichtigen Begriff der Achtung zur Geltung zu bringen suche. Kant sieht sich in der That genöthigt, wie (S. 39) gesagt wird, in der Ausführung seiner praktischen Philosophie den wahren Bestimmungsgrund des Willens in die Achtung zu verlegen. „Das Gesetz bleibt nur die entferntere Ursache (?), welche die Achtung wirkt, und diese allein bestimmt unmittelbar den Willen. Damit ist das Princip Kant's, wonach die Form des Gebots unmittelbar und ohne Dazwischenkunft eines Gefühls den Willen bestimmt, verlassen.“ So Treffendes der Erläuterer bei dieser Gelegenheit sagt, freilich nur wenn man es unter die Gott und den Willen Gottes betreffende erforderliche Berichtigung stellt, so sieht man doch, dass er naturalistisch die Achtung nur als Achtung der Macht, nicht als Hochachtung, Verehrung, Bewunderung der vollkommenen Güte und Heiligkeit des göttlichen Willens kennt. Sonst könnte er (S. 41) unmöglich die Entstehung der Achtung einen reinen Naturvorgang nennen. Hat es auch einen Sinn, zu sagen, dass die Entstehung der Achtung dem Menschen natürlich sei, so ist sie darum doch kein Naturvorgang, sondern ein Geistesvorgang. Der Erläuterer rühmt (S. 41) Kant's „vielfach treffende Schilderung des Achtungszustandes“. Er sagt: „Diese klare und bestimmte Absonderung desselben von den Gefühlen der Lust und des Schmerzes hat seinem Werke die grosse Bedeutung für die Wissenschaft gegeben, und sie erklärt die Revolution, welche es in der Ethik seiner Zeit hervorgebracht hat. Es ist die hohe Sittenreinheit, welche daraus hervorleuchtet, und welche lediglich auf der energischen Geltendmachung dieser Gegensätze beruht.“ Wohl hatte die Kantische Ethik ein sehr bedeutendes Verdienst, indem sie dieselbe aus der eudämonistischen Erschlaffung seiner Zeit herausriss und auch von grossen praktischen Folgen begleitet war. Aber sein formales Princip reichte doch nicht aus und indem er in Selbstüberhebung die Autonomie der praktischen Vernunft aufbrachte, veranlasste er die im Princip hochmüthige Ethik der absoluten Selbständigkeit J. G. Fichte's, die dann wieder in die Trivialität der materialistischen Ethik umschlug. Kein Philosoph hat in der Ethik die wahre und ächte Mitte zwischen den Extremen im Princip richtiger und tiefer angedeutet als B a a d e r und Keiner hat den von Kant gelegentlich hingeworfenen Satz: Achtung geht jederzeit nur auf Personen, ent-



schiedener und einschneidender gegen den ethischen Formalismus Kant's selber geltend gemacht.

Ganz richtig sagt der Erläuterer, im Sollen der Achtung liege von selbst die höhere Geltung gegenüber der Lust (S. 43) und sehr gut hebt er hervor, dass beide Motive nicht nothwendig einander feind zu sein brauchen. (Schon weil die Achtung, je tiefer sie geht, schon selber zur reinen Lust wird.) Kant geht hier mit seinem Ungern zu weit. „Ihr Gegensatz in Bezug auf den Inhalt des Handelns ist vielmehr zufällig. Allein als Motiv für sich schlägt das Soll der Achtung jedes andere niedere nieder; keines kann ihr sich ebenbürtig zur Seite stellen, und es ist deshalb in dem Wesen dieses Soll gesetzt, dass die Achtung die Motive der Lust niederhält, so weit sie ihr entgegentreten." Wenn der Erläuterer (S. 44) Kant gegen Schiller, der in dem bekannten Xenion Kant's formalistischen Rigorismus trotz seiner nahen Beziehung zu Kant ironisirt, ja persiflirt hatte, in der Behauptung in Schutz nimmt, dass die Liebe sich nicht gebieten lasse, so verwechselt er mit ihm die subjektive sympathetische Liebe mit der objektiven, moralisch-religiösen. Wenn Gott nach dem Erläuterer gebieten kann, was er will, so ist es doch der reine Widersinn, zu behaupten, er könne die Liebe nicht gebieten und die Liebe lasse sich nicht gebieten. Wenn aber Gott die Liebe selbst ist, so ist auch gewiss, dass er die Liebe gebietet, ja dass es das höchste seiner Gebote ist. Wenn entgegen der frostigen Moral Kant's nach dem Erläuterer es neben dem sittlichen Handeln aus Pflicht (aber auch die wahre Liebe ist Pflicht) noch ein Gebiet im Leben bleiben muss, wo das Moralgesetz sich nicht einmengt, sondern der Lust und Klugheit freien Raum gestattet, so ist nichts dagegen zu erinnern, da nur der Pflicht nicht widersprechende Lust gemeint sein kann. Die edlen und erhabenen Thaten nimmt der Erläuterer (S. 45) gegen Kant in Schutz (obgleich nicht zu ersehen, wie sie zu seiner Regelmässigkeit alles Wollens passen sollen) und sucht auch im Zusammenhange damit zu zeigen, dass die Moral nur auf lebendige Autoritäten und nicht auf todte Regeln aufgebaut werden könne. Ganz wohl, nur sollte diese Ansicht auf einer tiefergehenden theoretischen Philosophie ruhen. S. 47 kommt der Erläuterer nochmals und eingehender auf Kant's Lösungsversuch des wichtigen Problems der Freiheit des Willens zurück und äussert viel Treffendes über ihn so wie über die ebenso misslungene Umgestaltung desselben durch Schopenhauer. Inwiefern nach der richtigen Auffassung des Erläuterers (S. 51 ff.) Kant in der folgenden Dialectik der reinen praktischen Vernunft auf den Begriff des höchsten Gutes übergeht, die Glückseligkeit in

die Untersuchung zieht und so den Uebergang zu den Fragen der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes vermittelt, überschreitet dieser Theil die Ethik und wird Religionsphilosophie. Wir übergehen daher die weiteren Erläuterungen des Herausgebers an diesem Orte, indem wir erwarten dürfen, denselben Grundfragen in seinen Erläuterungen zu Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu begegnen, wobei, wenn nöthig befunden, ein Rückblick auf das hier Uebergangene vorgenommen werden kann.

Erläuterungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft (27. Heft). Im Vorwort bezeichnet der Erläuterer die „Kritik der Urtheilskraft" für die schwächste der drei Kantischen Kritiken. Sie habe, wird behauptet, nicht nur äusserlich zwei durchaus verschiedene Gebiete vermittelst des leeren Zweckmässigkeitsbegriffs in eine Wissenschaft zu zwängen versucht, sie sei auch in dem Inhalte erheblich gegen die grossen Leistungen in den Kritiken der reinen und praktischen Vernunft zurückgeblieben. Man wird sich nicht verwundern, dass der Realist so urtheilt. Dagegen haben vom speculativen Standpunkt aus Baader und Schelling die Kritik der Urtheilskraft das eigentlich genialische oder auch das genialste Werk Kant's genannt. Zu diesem Urtheil sind beide Philosophen wohl geleitet worden, indem sie weniger auf die formellen, logischen und methodischen Fehler blickten als sich dem Eindruck dessen hingaben, was Schasler den wunderbaren philosophischen Instinkt Kant's nennt, vermöge dessen er gerade in diesem Werke hinsichtlich der Substanz seines Philosophirens oft in spekulativer Weise die Wahrheit fasste.*) Auch mögen sie mit jenen verwandte Eindrücke empfangen haben, welchen Carl Biedermann Ausdruck in den Worten gibt: „In der Kritik der Urtheilskraft scheint der Geist des Philosophen eine ganz neue Richtung zu nehmen; müde der trockenen Abstraktionen der Metaphysik, sowie des allzuhohen (?) Schwunges der moralischen Ideen, sucht er Ruhe und Erholung am Busen der Natur, athmet er den balsamischen Odem der Frühlingsdüfte und den Duft der Blumen, lauscht er der erhabenen Musik der Stürme und der Wasserstürze, dem melodischen Gemurmel der Bäche und den muntern Gesängen der Vögel, und berauscht sich in allen den Wundern der Natur und der Kunst. In der Kritik der reinen Vernunft erblicken wir Kant als den scharfsinnigen Denker, in der Kritik der praktischen Vernunft als den strengen Moralisten; in der Kritik der Urtheilskraft dagegen ist er der be-

*) Kritische Geschichte der Aesthetik von Schasler S. 522.

geisterte Beobachter der Natur und der Kunst."*) Biedermann setzt diese Betrachtungen auf interessante Weise noch weiter fort, kann aber dann doch nicht umhin zu folgenden Behauptungen überzugehen: „So gross und unleugbar jedoch dieses Verdienst der Kritik der Urtheilskraft ist, so darf man es doch auch nicht zu hoch anschlagen, wie dies von Seiten einiger der Nachfolger Kant's geschehen ist. Allerdings zeugen die Betrachtungen Kant's über das Schöne und das Erhabene in der Natur und der Kunst von einer genauen Kenntniss des Gegenstandes und von einem ausgebildeten Geschmack; allerdings sind seine teleologischen Ansichten das Resultat eines tiefen Gefühls und einer lebhaften Einbildungskraft; allein man darf das, was dem Genie des Philosophen angehört, nicht mit dem verwechseln, was seinem System, als solchem, zukommt; man darf sich nicht durch einzelne geistreiche Ideen über die Mängel der Principien täuschen lassen. Worauf beruhen sie? Stimmen sie mit den anderen Principien des Systems überein oder findet zwischen beiden ein Widerspruch statt?" Realisten wie Idealisten sprechen sich bei aller Anerkennung genialer Züge fast gleich ungünstig über die Kritik der Urtheilskraft aus. Schasler lässt Kant nicht als Begründer der neuesten Periode der Philosophie gelten, sondern rechnet ihn noch zu der voraufgehenden Periode der Reflexionsphilosophie, als deren höchste Entwickelungsstufe. Wenn ihm die Wolff'sche Philosophie als abstrakte Verstandesmetaphysik ein objektiver Dogmatismus ist, so ist er geneigt die Kantische Philosophie als subjektiven Dogmatismus zu bezeichnen. Sein Standpunkt des subjektiven Erkennens liess ihn in der Kritik der Urtheilskraft seine bedeutendsten Vorgänger in der Aesthetik, Lessing und Winkelmann so gut wie ganz ignoriren. Die Kritik der Urtheilskraft will eine Vermittelung des schroffen Gegensatzes der theoretischen und der praktischen Vernunft sein, kann sie aber, weil ein so abstrakter (widerspruchvoller) Gegensatz einer solchen nicht fähig ist, nicht zuwegebringen, „sondern muss in ihrem Princip wie in allen Bestimmungen, zu denen dasselbe fortgeht, die unverkennbaren Spuren jenes fundamentalen Widerspruchs an sich tragen." Nach diesen eindringenden Erörterungen geht Schasler so weit zu sagen: „Wer dies letzte Werk Kant's mit Aufmerksamkeit, so zu sagen vom psychologischen Standpunkt aus, studirt, dem bietet es ein fast mitleiderregendes Schauspiel, wie der grosse Denker hier, trotz seines lebendigen Instinkts für das Wahre,

*) Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit etc. von Prof. Dr. C. Biedermann I, 314 ff.

sich abmüht, die der Reflexion stets entschlüpfenden absoluten Bestimmungen, welche als solche den Widerspruch zwar enthalten, aber auch aufheben, in die Zwangsjacke des formalen Schematismus einzuschnüren und darin festzuhalten."*) Es ist interessant, dieses Urtheil des Idealisten Schasler mit dem Urtheil des Realisten von Kirchmann zu vergleichen. Noch im Vorwort zu seinen Erläuterungen sagt der Letztere: „Das Princip von Kant's Philosophie, wonach die Dinge selbst unerkennbar sind und der Mensch nur das von ihnen weiss, was er selbst bei seinem Erkennen in sie hineinlegt, musste in Anwendung auf die äussere und innere reale Welt nothwendig zu überraschenden und originalen Auffassungen führen, und indem es für die Beziehungsformen des Denkens zugleich die Wahrheit traf, erklären sich die grossen Erfolge von Kant's Philosophie und die Epoche machende Wendung, welche durch seine Werke in der Philosophie überhaupt eingetreten ist. Allein als Kant diese Umwandlung des Objektiven in ein Subjektives auch auf das Schöne auszudehnen versuchte, konnte er hier schon desshalb nicht die gleichen Erfolge erlangen, weil in dem Schönen von Haus aus nur ein Ideales und ein von dem Menschen selbst Gebildetes vorhanden ist. Die Subjektivirung Kant's konnte hier nur zu einem Idealen zweiter Potenz führen, während das Bedürfniss der Wissenschaft hier vielmehr war, dieses Ideale des Schönen und dieses nur Gefühlte desselben in feste und gegenständliche Begriffe und Gesetze umzuwandeln. Aus diesem Missverhältniss des Princips Kant's zum Schönen als Gegenstand erklärt sich, wesshalb sein Erfolg hier hinter dem auf den realen Gebieten zurückbleiben musste. Die Unwahrheit des Princips drückte überdem hier so stark auf die Untersuchung, dass selbst die Klarheit, Verständlichkeit und Anordnung des Vortrags gelitten hat." Hier vermisst man die richtige Würdigung der philosophie-geschichtlichen Bedeutung, welche die Kantische Aesthetik einnimmt und dieser Mangel drückt sich noch stärker in der Behauptung aus, die Schriften nicht bloss der Griechen (Platon, Aristoteles, Plotin), sondern auch seiner Zeitgenossen (Winkelmann und Lessing) seien der Wahrheit näher gestanden, als Kant's Werk; letzteres könne dem unparteiischen Beurtheiler nur als ein Rückschritt gegen seine Vorgänger gelten, selbst Baumgarten eingeschlossen. Ungleich zutreffender hat Schasler in seiner ausgezeichneten Geschichte der Aesthetik den Stufengang der Entwickelung der Aesthetik in Deutschland durch Baumgarten, Winkelmann und Lessing zu Kant hin und über ihn hinaus zu

*) Aesthetik von M. Schasler I, 527 (Geschichte der Aesthetik).

Hegel entwickelt. Die Verfehltheit der Aesthetik des H. v. Kirchmann hat Schasler (S. 1118 ff.) scharf gekennzeichnet. Durch diese Entwickelung sammt der eingehenden Darlegung und Kritik der Kantischen Aesthetik ist die Meinung des Erläuterers, sie habe für die Gegenwart nur noch einen literarhistorischen Werth, von selbst ausgeschlossen, vielmehr wohnt ihr auch heute noch nach verschiedenen Seiten hin eine befruchtende Kraft inne. Noch schwächer ist die Behauptung des Erläuterers, auch der zweite Theil der Urtheilskraft, die Teleologie, sei durch die Naturwissenschaft und Darwin von einem gänzlichen Umsturz betroffen worden. Der Umsturz, welcher die Kantische Teleologie traf, kam ihr von der Nachweisung, dass die Subjektivität der Teleologie nicht genüge und diese Nachweisung ging von der speculativen Philosophie aus und vollendete sich in dem theistischen System Baaders, welchem A. Günther nicht vorausging, sondern nachfolgte. Von einer nichtphilosophischen — empiristischen — Wissenschaft konnte und kann der Umsturz eines philosophischen Systems gar nicht ausgehen. Die Naturwissenschaft als Erfahrungswissenschaft kann die Mittel gar nicht haben, die Annahme von Zwecken in der Natur zu widerlegen. Alles, was sie kann und darf, ist zur Ermittelung der wirkenden Ursachen vorerst von Zwecken in der Natur abzusehen. Aber entscheiden über die Giltigkeit oder Nichtgiltigkeit von Zwecken in der Natur kann nur philosophische Forschung. Nur Philosophie kann Philosophie bestätigen oder widerlegen, es sei denn, dass eine Philosophie nachweisbar Erfahrungswidriges behaupte. Nur in einem solchen Falle, und wir behaupten nicht, dass er nur selten eingetreten sei, kann die Naturwissenschaft Einsprache erheben, aber sie muss sich hüten, Scheinerfahrung mit wahrer zu verwechseln, was gleich oft, wenn nicht noch öfter vorgekommen ist. Zwecke in der Natur anzunehmen, kann aber um so weniger erfahrungswidrig genannt werden, als sich die Annahme solcher dem Naturforscher von allen Seiten aufdrängt und nur ein erkünsteltes System sich der Anerkennung derselben erwehren kann. Vollends schlägt sich die materialistische Naturforschung, die nicht Empirismus, sondern Pseudophilosophie ist, mit den eigenen Waffen, wenn sie den menschlichen Geist zu den Naturerscheinungen rechnet und da sie nicht leugnen kann, dass diese angebliche Naturerscheinung Zwecke denkt, beschliesst und ausführt, gezwungen ist, in einem Theil der Naturerscheinungen das Walten von Zwecken anzuerkennen, ohne aus ihren Principien oder besser Voraussetzungen erklären zu können, wie, wenn Zwecke nicht in allen Naturerscheinungen anzutreffen sind, sie in einem Theil derselben und wieder nur in einem Theil

dieses Theils auftreten können. Ueber seine Auffassung der Lehre Darwin's wird uns der Erläuterer noch Gelegenheit geben, unser Erstaunen auszudrücken.

Von den Erläuterungen selbst werden wir nur wichtigere Punkte berühren. Nach S. 8 (27. Heft) kann der Mensch nur durch Auffindung der Gesetze (die nur Wahrscheinlichkeit gewähren kann) die ihm unentbehrliche Macht über die Natur gewinnen. Nach S. 9 drängt die Wissenschaft zur Vereinfachung der Stoffe und Kräfte, nur im Streben nach Wahrheit, nach Erkenntniss der Natur. Allein was kann als Erkenntniss der Natur übrig bleiben, wenn nach dem Erläuterer nicht bloss die Zweckmässigkeit in der Natur hinwegfallen soll, sondern auch die Causalität nur ein Beziehungsbegriff sein soll, der objektive Erkenntniss nicht gewährt? — Nach dem begründeten Zugeständniss des Erläuterers hat Kant (S. 13) richtig bemerkt, dass mit der Wahrnehmung eines schönen Gegenstandes sich eine besondere Lust verbinde, wie sie in der blossen Erkenntniss eines Gegenstandes nicht enthalten sei. Wenn aber Kant sagt, das Urtheil über die Schönheit stütze sich lediglich auf dieses Gefühl, und es sei deshalb kein Erkenntnissurtheil, so setzt ihm der Erläuterer mit Grund entgegen, dass das Urtheil über die Schönheit vielmehr ebenfalls eine Erkenntniss des schönen Gegenstandes erfordere, zu welcher nur noch eine besondere Lust, als Folge derselben, hinzutrete. Mit Recht hebt der Erläuterer (S. 16) die Idealität des Schönen für alle Künste und selbst für das Naturschöne hervor und unterscheidet die idealen Gefühle des Schönen von den realen Gefühlen, welche durch die Dinge selbst erweckt werden. Er zeigt auch sehr gut, wie die idealen Schönheitsgefühle den realen in all ihren Besonderungen und Schattirungen folgen, dass sie aber auch zugleich den Gegensatz zu den letzteren bilden, feinerer Natur sind und die Freiheit des Fühlenden weniger als jene beschränken. Selbstverständlich umfassen dem Erläuterer die idealen Gefühle des Schönen nicht bloss die Gefühle der Lust, sondern auch die Gefühle der Achtung, also insbesondere auch die religiösen und sittlichen Gefühle. Denn wenn diesem Realismus das Schöne das Bild eines seelenvollen Realen ist (S. 15), so müssen auch alle Zustände der Seele zu Bildungen des Schönen verwendet werden können. Das wäre eine entsetzliche Aesthetik, welche das edelste Geistige ausschliessen wollte. In dem Weiteren (S. 19—26) werden verschiedene Irrungen, Unklarheiten, Einseitigkeiten Kant's nicht ohne Scharfsinn gerügt. Wenn er aber (S. 27) einräumt, in den Schluss-Scenen der „Räuber“ von Schiller oder des „Macbeth“ von Shakespeare oder in den erhabenen Chorälen von S. Bach werde

der Zuschauer oder Hörer von den Gefühlen des Sittlichen, der Frömmigkeit, der Erhabenheit Gottes erfüllt, so darf man fragen, ob ein Realist, der Vernunft und Ideen leugnet, als Dichter oder Componist solche erhabene Gefühle hervorrufen könnte und ob sie in realistischen Zuschauern und Hörern erweckt werden könnten, ausser es müsste der Componist während seines Componirens und es müssten die Hörer während ihres Hörens ihren Realismus rein vergessen.

Wenn Kant durch die Ueberschätzung der Form und die Unkenntniss des Unterschiedes der idealen und realen Gefühle dazu gedrängt wurde, den vollen Begriff des Schönen preis zu geben und denselben auf das Elementare und Unbedeutendste in der Kunst zu beschränken, so dass alle grossen Kunstwerke für Kant nur ein „anhängendes Schöne" wurden (S. 27), so räumt der Erläuterer ein, dass schon Hegel diese Auffassung überwunden habe. Auch Kant's Definition des Schönen, ein Muster wie man Definitionen nicht machen soll (S. 29), ist schon vor dem Erläuterer von Hegel widerlegt worden. Wenn der Erläuterer der Hegel'schen Definition des Schönen, sie sei die sinnliche Erscheinung der Idee, die Definition des Realismus entgegensetzt, wonach es das idealisirte Bild eines seelenvollen Realen sein soll, so sieht man nicht, wie der Realismus trotz Leugnung der Vernunft und der Ideen zur Berechtigung der Idealisirung gelangen kann, ohne sich selbst den Vorwurf der Phantastik und Phantasterei machen zu müssen. Wie kann man von Disteln Trauben pflücken?

Es ist ganz richtig, dass Kant mit seiner „subjektiven Zweckmässigkeit ohne Begriffe" bei den Kunstwerken eines Raphael, Beethoven, Sophokles und Göthe*) nicht hätte fortkommen können. Aber die Begriffe, da sie nach dem Erläuterer die Ideen ersetzen sollen, thun es auch nicht. Soll ein Kunstwerk nicht begrifflos sein, so darf es noch viel weniger ideelos sein. Gewiss kann das Wesen des Schönen nicht in der blossen Form, nicht in blossen Beziehungen liegen; allein es kann auch nicht in ideelosen Gefühlen liegen. Die edeln Gefühle sind im innigen Bunde mit den Ideen. Wie Kant (S. 31) im Unrecht war, das Erhabene dem Schönen gegenüber zu

*) Göthe's Faust, das grösste Dichterwerk der deutschen Literatur, kann wegen ihres grossartigen Ideengehaltes nur vom Standpunkt des echten Idealismus, der die Vermittelung des Idealismus und Realismus ist, aus verstanden werden. Vergleiche die geistvollsten Commentare des Göthe'schen Faust von M. Carriere (in seiner Ausgabe des Faust) und von J. Sengler (Göthe's Faust. Berlin, 1873. Henschel). Alle bisherigen Commentare des G. Faust sind hier beziehungsweise weit übertroffen.

stellen, anstatt im Schönen das Einfach-Schöne von dem Erhaben-Schönen zu unterscheiden, so war er auch im Unrecht, das Wesen von beiden nur im Subjekt zu suchen; aber der Fehler wird nicht damit gut gemacht, dass es in das ideelos gedachte Objektive gesetzt wird. Nach dem Erläuterer (S. 32) hat schon Longin das Erhabene rein objektiv gefasst und für ein „Uebergewaltiges und Uebermässiges" (?) erklärt. Allein Longin fasst das Erhabene zunächst subjektiv und geht erst dann zum Objektiven über. Die fünf Quellen des Erhabenen, die er annimmt, gehen eigentlich nicht über das Subjektive hinaus: 1) die Freiheit der Seele, grosse Gedanken hervorzubringen, 2) die lebhafte Empfindung des Grossgedachten, 3) die Ausbildung der Empfindung (des Gedankens und des Ausdrucks), 4) die edle Sprache, 5) der Stil, die innere Grösse des ganzen Vortrags.*) Allerdings hat er unausgesprochen bei dem Subjektiven immer schon die objektive Gültigkeit der erhabenen Gedanken im Sinne. Das Subjektive und Objektive läuft bei ihm unterscheidungslos ineinander. Das Subjektive hervorhebend sagt er: „Das Erste ist also, dass vor allen Dingen ein wahrer Redner (und, denkt er wohl hinzu, der Dichter, jeder Erhabenes darstellende Künstler) selbst keine kleine und schlechte Seele haben darf. Denn es ist auf keine Weise glaublich, dass wer klein und knechtisch denkt, jemals etwas Grosses, etwas der Unsterblichkeit Würdiges hervorbringen sollte. Nur der kann etwas Grosses sagen, der selbst gross denken und empfinden kann."**) Dies erläutert Longin durch Anführung einer Aeusserung Alexanders des Grossen, durch Stellen aus Homer und durch die berühmt gewordene Heranziehung des Schöpfungsberichts der Genesis: „Ebenso hat der Gesetzgeber der Juden, gewiss kein verächtlicher Schriftsteller, da er sich den grössten Begriff von der Gottheit gemacht, gleich in dem Anfang seines Buches gesagt: — Gott sprach, sagte er, — was? es werde Licht! und es ward Licht; es werde die Erde! und sie ward."***) Den Uebergang zum Objektiven in bestimmter Weise macht dann Longin später in folgender bemerkenswerthen Weise: „Was sollen wir nun von den grossen göttlichen Genies sagen, die mit Verachtung einer ängstlichen Richtigkeit

*) Longin vom Erhabenen mit Anmerkungen und einem Anhang (über dasselbe Thema) von Joh. Georg Schlosser (Leipzig, 1781. Weidmann und Rauch). S. 71 ff.

**) L. c. S. 80 ff. „Schon von Natur erhebt das wahre Grosse unsere Seele" (S. 66). „Ich habe schon anderswo das Erhabene . . . das Echo der Seelengrösse genannt" (S. 80).

***) L. c. S. 86.

immer nur nach der Grösse und Hoheit gerungen haben? Das, denke ich, dass die Natur uns nicht zum Niedrigen und zum Kleinen geschaffen hat; sondern dass sie, da sie vor unseren Augen das grosse Schauspiel des Lebens und der weiten Schöpfung darstellte, und uns als wirksame Mitglieder mit einflocht, uns auch den Drang zum Grossen und zum Göttlichen, so weit es von uns umfasst werden kann, eingegeben. Deswegen begnügt sich auch unsere Aussicht nicht mit den Grenzen der Welt allein; sondern unsere Gedanken steigen darüber hinaus ins Unendliche. Sehet an den Kreis der menschlichen Dinge! Ueberzeugt uns nicht unser ganzes Gefühl von dem grössern Eindruck des Grossen und Schönen, wozu wir geboren sind? Schon von Natur bewundern wir nicht den Lauf des kleinen Bachs, so hell er dahin fliesst, so nützlich er ist: aber, wie erweitert sich unsere Seele beim Anblick des Nils, der Donau, des Rheins und vor Allem des Oceans! Die Flamme, die wir anzünden, so rein sie lodert, erhebt uns lange nicht wie die Lichter des Himmels, wenn auch ihre Strahlen noch so oft verdunkelt werden, oder wie die Flammen des Aetna, die, wenn sie hervorbrechen, Steine und Felsen aus den Abgründen der Erde aufwerfen und Ströme von Feuer ergiessen. Aus dem Allem schliessen wir also, dass das Nützliche und Nöthige zu gewöhnlich ist, um uns zu rühren (ergreifend zu erheben), das Ausserordentliche aber allein unsere Bewunderung dahinreisst." *) Wenn Longin die Natur Schöpferin des Menschen nennt, so versteht er unter Natur Gott (nicht wie Spinoza unter Gott Natur), sei es im Sinne Platon's, sei es im Sinne Plotin's, und huldigt also einer Objektivität des Erhabenen (wie des Schönen überhaupt), welche hoch erhaben über der Objektivität des Realismus unseres Erläuterers ist. Zwar steht der Erläuterer nicht an, von dem Erhabenen der Natur das Geistig-Erhabene zu unterscheiden, aber das Letztere kann für ihn nur subjektive Bedeutung haben, da ihm das Dasein Gottes im besten Falle unwissbar und im Glauben nicht für ihn, sondern nur für Andere gewiss ist.

Wenn der Erläuterer (S. 33) an Kant tadelt, dass ihm das Erhabene nur in der Idee der Vernunft liege, wesshalb ihm niemals der Gegenstand, sondern nur die dadurch geweckte Geistesstimmung erhaben sei, so ist das Geistig-Erhabene bei ihm vollends in das vernunftlose, bloss verstandesmässige Subjekt selbst gebannt, dessen in sich vorgefundenen Achtungsgefühlen nach ihm kein Wissen vom Dasein Gottes und folglich auch nicht vom objektiven

*) L. c. S. 218—220.

Geistig-Erhabenen abgewonnen werden kann. Kant's Theorie vom Erhabenen ist allerdings verkünstelt, aber die des Erläuterers sinkt zum Ideelosen herab. Er setzt Gott bei Seite und führt ihn (wiewohl höchst zweideutig) wieder ein (lässt ihn gleichsam gewähren), wo er nicht weiter kommen kann (vergl. S. 40). Gewiss behauptet der Erläuterer mit Recht gegen Kant, dass das Erhabene nicht auf die sittlichen Ideen einzuschränken sei und dass es noch andere Weisen des Erhabenen gebe. Aber die Untersuchungen hierüber sind auch bei ihm noch sehr unvollkommen. Mit Recht wieder behauptet der Erläuterer (S. 44), dass mit Kant's Leugnung objektiver Regeln des Geschmacks der Begriff einer Wissenschaft des Schönen aufgehoben werde, wogegen schon Longin (l. c. S. 69) sagt, das wahre Schöne müsse immer und überall gefallen, wobei er natürlich im Sinne hat, so weit die Bedingungen der Auffassung desselben entwickelt sind. Die Wissenschaft des Schönen wird dann die Erfüllung noch viel weitergehender Bedingungen erfordern, wie die Geschichte der Aesthetik zeigt. Kant gibt (S. 42) allerdings nur ein Bruchstück aus dem reichen Inhalt der Aesthetik und dieses Bruchstück enthält zwar geniale Gedanken, ist aber im Ganzen nicht wenig verkünstelt und lässt nicht selten Klarheit vermissen. Selbst ganz Verworrenes kommt vor, wie der Erläuterer ein Vorkommniss dieser Art S. 46 rügt (vergl. S. 49).

In dem Weiteren (S. 42—52) bestreitet der Erläuterer meist mit Recht, eine Reihe von Behauptungen Kant's, die grösstentheils aus seiner subjektiven Auffassung des Schönen fliessen. S. 52 ff. setzt er seiner Bestimmung des Genies mit Grund entgegen, dass dasselbe nicht auf die Kunstanlage zu beschränken sei, sondern dass es auch für die Wissenschaften und die Philosophie Geltung habe. Nur kann dieser Gedanke nicht auf Neuheit Anspruch machen. Schon Friedrich Schlegel hat Kant selbst ein philosophisches Genie, wenn auch, in herbem Ausdruck, ein pedantisches genannt. Ein Bescheidener würde für das, was hier gemeint ist, ein gemässigteres Wort gefunden haben. Bemerkenswerth ist, dass schon Kant die Möglichkeit und Erlaubtheit des Gebrauchs des Hässlichen in den Künsten, wiewohl ungenügend, zur Sprache bringt. Wenn Kant bemerkt, dass das Schöne keine genaue Copie des Natürlichen sei, dass es die Natur übertreffe und über die Erscheinungsgrenze hinausliege und wenn er dies aus den Vernunftideen abzuleiten sucht, so wäre er ganz im Rechte, wenn er den Vernunftideen nicht bloss regulative, sondern constitutive Bedeutung gegeben hätte. Der Erläuterer legt mit Recht grossen Werth auf die Idealisirung in den schönen Künsten. Nur ist nicht zu ersehen, mit welchem Rechte

dies vom Standpunkt des Realismus aus geschehen kann, da er für die Wissenschaft nichts kennt als die innere und äussere Erfahrung und das formale Denken darüber. Das Recht des Idealisirens setzt die Gültigkeit der Ideen und der Ideale voraus. Statt also an Kant zu tadeln, dass er den Ideen nur regulative Bedeutung beilegte, tadelt er an ihm (S. 63 ff.), dass er auch nur in diesem Sinne von Ideen überhaupt etwas wissen wollte, ohne zu bedenken, dass er mit der Leugnung des Vernunftcharakters des Menschen ihn zum verständigen Thiere herabsetzt.

Der zweite Theil der Kritik der Urtheilskraft behandelt die teleologische Urtheilskraft, womit Kant zur Wissenschaft der realen Welt übergeht, jedoch nur so, dass er hier lediglich den Begriff der Zweckmässigkeit in Beziehung auf die Natur untersucht; eine Untersuchung, die ihn zu Fragen der Religion und Moral führt. Der Erläuterer bemerkt (S. 68) ganz richtig: „Der Zweck ist bedingt durch das Wollen, also durch ein wollendes und wissendes Wesen; ohne solches ist der Zweck unmöglich . . . Wird . . . aus der Natur das Wissen und Wollen entfernt, (die Natur nicht als Geistesschöpfung gefasst) so folgt damit von selbst, dass ein Zweck in ihr nicht bestehen kann. Ein solcher ist nur möglich, wenn man die Natur als das Werk eines wollenden Wesens ansieht. Dies kann die theoretische Philosophie nach Kant nicht. Desshalb bestehen in der Natur nach Kant keine wirklichen Zwecke; sondern der Mensch legt sie ihr nur unter, um die Natur sich verständlicher zu machen. Kant drückt dies so aus, dass die Teleologie bloss als regulatives, aber nicht als constitutives Princip auftreten dürfe.“ Es ist einleuchtend, dass sich Kant bei einer solchen Ansicht wieder durch alle denkbaren Künstlichkeiten durchwinden muss und solche treten denn auch in folgenden Untersuchungen reichlich genug uns entgegen. Wenn Kant, in der sonderbaren Absicht, sich etwas verständlicher zu machen durch eine Annahme, welcher alle objektive Gültigkeit abgesprochen wird, zu der Annahme der Zweckmässigkeit in der Natur, als regulativen Princips, gegriffen hat, so kann er doch in der unorganischen Natur, die ihm als eine Art Mechanismus gilt, wohl eine äussere, aber keine innere Zweckmässigkeit entdecken, sondern nur in der organischen Natur. Organisirte Wesen sind nach ihm die einzigen in der Natur, welche als (innere) Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, „nicht zum Behuf der Kenntniss der Natur oder des Urgrundes derselben, sondern vielmehr zum Behuf ebendesselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachten.“ Ein Ding existirt ihm nur als Naturzweck,

wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist, wenn seine Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind und wenn die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Ein solches Produkt als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen wird ein Naturzweck genannt werden können. Ein organisirtes Wesen ist also nicht eine Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern es besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann. Hier begegnet uns nun eine Antinomie, welche der Lösung bedarf. Kant glaubt den Streit zwischen Mechanismus und Teleologie durch Unterscheidung der bestimmenden und der reflektirenden Urtheilskraft schlichten zu können. Wäre die Urtheilskraft berechtigt, bestimmend zu verfahren, so wären ihre Entscheidungen dogmatisch. Aber sie ist bloss befugt, zu reflektiren und ist darum kritisch. Die Urtheilskraft kann also nicht die Objektivität der Zwecke in der Natur, einen verständigen Urheber der Welt, erweisen, sondern nur, den Bedingungen unseres Erkenntnissvermögens angemessen als reflektirende behaupten, dass wir Menschen uns die Zweckmässigkeit, die wir der innern Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde legen müssen, gar nicht anders denken und begreiflich machen können, als indem wir sie und überhaupt die Welt nur als ein Produkt einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen. So wenig nun diese Lehre demjenigen genügen wird, der die Unerweisbarkeit des Daseins Gottes nicht einräumen kann, so steht sie doch immer noch zu hoch, um von Gründen getroffen zu werden, wie sie der Erläuterer (S. 71 ff.) aus der modernen Naturwissenschaft hernimmt, die, wie früher gezeigt wurde, gar nicht mit sich selbst übereinstimmt. Wenn vollends von ihm Darwin mit seiner Hypothese der natürlichen Züchtung durch den Kampf um das Dasein herbeigezogen wird, so ist dies insofern unpassend, als Darwin, nach seinen anfänglichen Erklärungen, die direkt und ausdrücklich wenigstens nie zurückgenommen worden sind, Gott als den überweltlichen absoluten Geist und Schöpfer der Welt nicht geleugnet hat, wenn auch seine Abstammungslehre der Organismen und des Menschen rein aus mechanischen Gesetzen der Natur damit nicht in bestem Einklang steht und von Darwin's Jüngern grossentheils in den Materialismus herabgezogen worden ist, den der Erläuterer doch selber wieder nicht einräumen will.

Um mit dem Erläuterer sagen zu dürfen: „Die Meinung Kant's, dass die Erkenntniss der Organismen in der Natur ohne den Zweckbegriff unmöglich sei, ist durch Darwin thatsächlich widerlegt worden,“ müsste zum Mindesten erst nachgewiesen werden, dass Darwin Gott als gedankenlosen Schöpfer verkündigt habe. Könnte diese Nachweisung geliefert werden, so würde sich Darwin nur selber als gedankenlos gekennzeichnet haben. So lange diese Nachweisung fehlt, nehmen wir an, dass er bis zu diesem Grade der Gedankenlosigkeit noch einen weiten Weg habe. Was kann es bedeuten, mit dem Erläuterer (S. 73) zu behaupten, die teleologische Beurtheilung der Natur sei mit der mechanischen (durch Causalität) nicht so entgegengesetzt, als Kant annehme, die ganze Natur sei in ihrem Verlaufe mechanisch, wenn man sich lediglich auf ihre Stoffe und Kräfte beschränke, aber derselbe Verlauf werde teleologisch, wenn man das wollende Wesen hinzudenke. Was soll dies bedeuten, wenn von dem Erläuterer ein Wissen von Gott für eine Einbildung erklärt und Gott aus der Wissenschaft hinausgewiesen wird? Die Teleologie kann die Erkenntniss der wirkenden Ursachen nicht ersetzen. Allein das will sie auch gar nicht, sie dient aber zur Vollendung der Naturwissenschaft, wenn diese sich zur Beantwortung der Fragen nach dem Ursprung, der Bedeutung und Stellung der Natur zur Welt des Geistes erhebt. Erhebt sie sich nicht dazu, so bleibt sie schon darum isolirtes Stückwerk, welche Ausdehnung sie auch erlangen mag, und verfällt unvermeidlich falschen Voraussetzungen, Deutungen und Hirngespinnsten, weil sich dann immer der wahren Metaphysik eine Pseudo-Metaphysik unterschiebt. Anstatt gegen Kant zu sagen (S. 74): „Entweder ist ein Zweck in der Natur oder nicht; im letzteren Falle ist auch die blosse Erklärung der Natur nach Zwecken ein Fehler und führt von der Wahrheit ab“, hätte der Erläuterer sagen sollen: Wenn Kant in der reflektirenden Urtheilskraft auf die Gedanken von Zwecken in der Natur und von Gott als Schöpfer der Welt unausweichlich sich hingeführt sah, so hätte er sich dadurch veranlasst finden sollen, seine Kritik der reinen Vernunft einer Revision zu unterwerfen und zu untersuchen, ob er zur Ausmessung des Erkenntnissvermögens sich nicht eines zu kurzen Maassstabes bedient habe.

Die Ansicht Kant's, dass die Organismen nicht durch das mechanische Princip erklärt werden könnten, wird auch heute noch von namhaften Naturforschern getheilt. Die Welt als Mechanismus vorgestellt ist übrigens so wenig aus sich erklärbar als die Welt als Organismus oder doch als nicht mechanischerklärbare Organismen umfassendes All vorgestellt. Ein sich selbst machender und

erhaltender Mechanismus ist noch befremdender als es ein sich selbst schaffender und erneuernder Organismus sein könnte. Darwins Theorie ist keineswegs, wie der Erläuterer behauptet, „jetzt" zur allgemeinen wissenschaftlichen Anerkennung gelangt. Sie wird vielmehr von einer erheblichen Anzahl ausgezeichneter Naturforscher und namhafter Philosophen bestritten. Kaum Einer ihrer Verehrer nimmt sie im Sinne Darwin's selbst, der sie auf deistische Grundlage gestellt hat. Insbesondere die meisten deutschen sogenannten Darwinianer sind nicht Darwin'sche Deisten, sondern Naturalisten oder Materialisten, welche ihren überschwenglich gepriesenen Meister gar nicht zu beleidigen wähnen, wenn sie seinen Deismus entweder für eine Maske oder für eine gutmüthige Schwäche ansehen. Wenn Kant behauptete, es werde nie ein Newton aufstehen, der das Organische aus dem Mechanischen werde ableiten können, so soll nach dem Erläuterer gleichwohl in Darwin dieser Newton erstanden sein (S. 76). Allein Darwin leitet gar nicht das Organische aus dem Unorganischen ab. In seinem Werke über die Entstehung der Arten bezeichnet er es als seine Ueberzeugung, dass nicht jede Species unabhängig von den übrigen erschaffen worden und dass die Arten nicht unveränderlich seien.*) Er hält es dann (S. 514) für keine triftige Einrede gegen seine Theorie der natürlichen Zuchtwahl, dass die Wissenschaft bis jetzt noch kein Licht über den Ursprung des Lebens verbreite und ist also weitentfernt, sich für den Newton der Lebenserklärung überhaupt oder vollends aus dem Mechanischen zu halten. In der 1. u. 2. Auflage des englischen Originals war von irgend einer Urform des Organischen die Rede, welcher das Leben vom Schöpfer eingehaucht worden sei (vergl. S. 519). Wenn dieser Beisatz in der 3. Auflage ausfiel, so konnte diess nicht den Sinn einer Leugnung Gottes und der Schöpfung haben, da in demselben Werke weiterhin (S. 523) von der Erschaffung des ersten Geschöpfs als Stammvaters aller andern organischen Wesen und von der Materie von Gott eingeprägten Gesetzen gesprochen wurde. Wie wenig Darwin principiell dem Naturalismus oder Materialismus huldigen wollte, geht aus der Schlusserklärung des 14. Kapitels hervor, wo er sich in folgender bemerkenswerthen Weise (S. 525) äussert: „Es ist wahrlich eine grossartige Ansicht, dass der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht habe, und dass, während dieser Planet den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich

*) Ueber die Enstehung der Arten, übersetzt von Bronn. 2. Aufl. S. 16.

eine endlose Reihe immer schönerer und vollkommener Wesen entwickelt hat und noch fortentwickelt.“ Unseres Wissens hat Darwin diesen deistischen Standpunkt in keinem seiner späteren Werke aufgegeben, wenn er auch jenen Naturforschern nicht entgegen getreten ist, welche seiner Lehre eine naturalistische oder materialistische Wendung gaben. Ob sich Darwin von seinen Lobpreisern dieser Richtungen in's Schlepptau nehmen lässt, ist doch noch nicht so entschieden als es Vielen scheinen mag. Wäre Darwin zur Zeit der Vorherrschaft der Kant'schen Philosophie mit seinen Werken auf dem wissenschaftlichen Schauplatz erschienen, so würde seine Lehre als eine Stütze des Kantischen Deismus aufgefasst, verwendet und zum Theil umgebildet worden sein. Wenn nun der Erläuterer (S. 80) wieder mit der neueren Naturwissenschaft, mit Stoff und Kraft, den Atomen und ihrer Bewegung heranrückt, so muss er doch selber einräumen, dass die Ableitung des Organischen aus Atomen mit rein mechanischen Kräften von Schwierigkeiten gedrückt ist, zu deutsch nichts leistet. Noch schwieriger erscheint ihm die Aufgabe, wenn die moderne (Natur-) Wissenschaft nicht bloss die körperlichen Organismen, sondern auch die Seelen der Thiere und Menschen (die Pflanzen übergeht er) aus jenen Atomen und ihren mechanischen Kräften abzuleiten unternimmt. Auf einmal ist es nicht mehr die moderne Naturwissenschaft überhaupt, sondern nur der Materialismus, der diese Ableitung versucht, aber bis jetzt hier nicht über die blosse Behauptung hinausgekommen ist. Während es dem Erläuterer bloss unmöglich scheint, soll doch selbst die wildeste Phantasie keinen Uebergang vom Körperlichen zum Geistigen sich zu erdenken vermögen. So lange der „wildesten Phantasie“ dieser Uebergang und diese Ableitung nicht gelungen ist, so muss man ihn nach seinen unbestimmten und schwankenden Redensarten verstehen, zieht er sich klüglich auf den Standpunkt des Realismus zurück, der offen bekennt, über den Dualismus nicht hinwegkommen zu können. Aber welcher monströse Dualismus kommt da heraus, wenn alle Seelen (wenigstens Thier- und Menschenseelen, wenn nicht auch Pflanzenseelen) auf die eine Seite und alles Materielle auf die andere gestellt werden, ohne dass über die Herkunft der Seelen die mindeste Auskunft gegeben und das Materielle als ursprunglos vorausgesetzt wird. Wenn es ihm mit den materiellen Atomen Ernst wäre, was doch nicht der Fall ist, so müsste er neben ihnen ursprunglos eine unermessliche Zahl von Seelen oder seelischen Monaden annehmen, könnte aber (wenn man ihm den Beweis der Ursprunglosigkeit der Seelen schenken wollte) nicht im Mindesten begreiflich machen, wie die Monaden je etwas von den Atomen

erfahren sollten, ebensowenig wie unter sich. Die Unterschiede der Seelen und Körper (die doch, wenn die mechanische Erklärung des Organischen, aus welchem auch der Mensch entsprungen wäre, aus dem Unorganischen nicht bloss möglich, sondern sogar von Darwin geleistet sein soll, keine qualitativen sein könnten) sind dem Erläuterer gegeben und, „zur Zeit mindestens“ als unüberwindlich anzuerkennen und hieraus folgt ihm das Unwahre aller Entwickelung des Einen aus dem Andern!

Die Verwirrung der Gedanken übersteigt hier alle Grenzen. Er weiss nicht einmal den Monotheismus vom Monismus zu unterscheiden, welcher letztere immer atheistisch-pankosmistisch und Naturalismus ist oder in diesen ausläuft. Aber nicht einmal der Naturalismus, der Monismus ist, wird durch die Erinnerung des Erläuterers widerlegt, dass die Wahrheit nicht in der Einerleiheit, sondern in der Einheit der Unterschiede liege. Denn der naturalistische Monismus setzt nicht erst die Einheit als Einerleiheit und zeitlich nachher die Unterschiede, sondern die Einheit in den Unterschieden uud die Unterschiede in der Einheit, Einheit und Unterschiede sind ihm zumal und ewig, jene unwandelbar, diese in beständiger Umgestaltung. Der Monotheismus bedarf vollends nicht der Belehrung darüber, dass die Wahrheit in der Einheit der Unterschiede liege. Denn ihm würde Gott nicht lebendiges Wesen sein, wenn er ihn als die Monotonie unterschiedsloser Wesenheit dächte, und ebendarum sind ihm die Weltwesen nicht die immanenten Unterschiede und Unterschiedenheiten Gottes, sondern die Specificationen der Einheit des Weltbegriffs. Wiederholt wendet sich der Erläuterer (S. 78—82) scharf gegen die subjektividealistische Erkenntnisslehre Kant's, aber sein Realismus ist noch unbefriedigender und reicht nicht entfernt an den tiefen Ernst und Geist der Kantischen Untersuchungen heran, geschweige an die genialen Gedankenzüge, welche das meist etwas schwerfällige Gerüste der Kantischen Werke durchblitzen. An Zähigkeit, Nachhaltigkeit und Ausdauer der Durchbildung ist Kant von keinem Philosophen übertroffen worden.

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen behandelt Kant mit dem an ihm gewohnten Ernste und das Ergebniss seiner Untersuchung gewährt Alles, was sein subjektividealistisches Princip gewähren konnte. Die Bestimmung des Menschen ist nach ihm nicht die Glückseligkeit, sondern die Cultur. Anstatt zu einem tieferen Princip als Kant vorzudringen, nergelt der Erläuterer an dessen Gedanken herum und setzt an die Stelle dieser, was ihnen auch fehle, erhabenen Gedanken die plattsten Trivialitäten, die sich ersinnen lassen und die zugleich ein sonderbares Licht auf den Ernst seines

Dualismus werfen. Wenn es innerhalb des weiten Bereiches der Flachheit eine Classicität derselben gibt, so dürfte sie in folgender Auslassung des Erläuterers (S. 84—85) erreicht sein, die von der falschen Voraussetzung der Unerweisbarkeit des Daseins Gottes ausgeht. „Jede unbefangene Betrachtung der Geschichte lehrt, dass die Sittlichkeit der Völker nicht zunimmt, sondern nur die Bildung, d. h. die Empfänglichkeit für die feineren Arten der Lust. Aber dieses sittliche Ideal fällt ganz über den Haufen, wenn die Philosophie darlegen kann, dass das Sittliche im letzten Grunde keinen Gegensatz zu dem Natürlichen bildet, und deshalb sein Vorrecht nur eine Täuschung ist. Somit ist es das Richtige, eine solche Bestimmung des Menschengeschlechts ganz fallen zu lassen. Der einzelne Mensch hat innerhalb seiner Zeit und seines Volkes nach den da bestehenden Regeln der Sittlichkeit zu leben, mag er die Lust und das Vergnügen nach den Regeln der Klugheit und seiner besonderen Empfänglichkeit für die einzelnen Arten der Lust verfolgen. Der Mensch hat deshalb ebensowohl zu geniessen wie zu handeln; ebensowohl der Lust in allen ihren Arten, wie der Seelenruhe der Pflichterfüllung nachzustreben. Er mag für sein Handeln sich Ziele setzen; aber für ihn selbst besteht kein Ziel, und er kann sich auch kein solches Endziel für Alles setzen. Indem das Handeln des Menschen zwar nicht der Nothwendigkeit, aber doch der Regelmässigkeit unterliegt, bildet der Mensch keine Ausnahme von der Natur überhaupt, das Denken und Handeln des einzelnen Menschen wie das der Völker verläuft nach festen Gesetzen, genau wie das Wachsen der Blumen und die Bewegungen der Planeten. Die im Leben des Menschen bei ihm auftretenden Zwecke sind selbst ein Produkt der in dem Denken herrschenden Gesetzmässigkeit; sie heben die allgemeine Gesetzmässigkeit nicht auf." Dieser triviale Naturalismus soll das grosse Ergebniss der gewaltigen Bewegungen der deutschen Philosophie sein!

Was hilft es, wenn der Erläuterer zeigen kann (S. 87), dass Kant durch die künstliche Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektirender Urtheilskraft zu der Monstrosität einer zweifachen Art von Wahrheit geführt wird, einer theoretischen und einer praktischen Wahrheit und einer subjektiven und objektiven Realität, wenn er selbst nichts die Schwierigkeiten, die sich Kant aufdrängten, Lösendes, überhaupt nichts Tiefes vorbringen kann, sondern den Naturalismus in trivialster Gestalt als das Heil der Philosophie darbietet. In seiner Gedankenverwirrung vermischt er den angeblichen Mangel eines Beweises für das Dasein Gottes mit dem ebenfalls angeblichen Beweise der Unmöglichkeit des Daseins Gottes und beruft sich fast

in einem Athem auf die Glaubenslehre von Strauss, welche bewiesen haben soll, dass die Eigenschaften Gottes gerade durch ihre Steigerung in's Unendliche sich selbst einander aufhöben,*) und bekämpft Kant's Annahme, dass der Mensch als der Endzweck der Welt anzusehen sei, mit der Behauptung, das Sittliche selbst könne sehr wohl bei Gott wieder anderen Zwecken als Mittel dienen, und schon die christliche Religion habe dies in der Gestaltung der jenseitigen Welt anerkannt, wonach die Seligkeit der Auferstandenen wesentlich in einem Anschauen (Erkennen) Gottes bestehe. Auf diese Confusion folgen dann allerdings treffende Bemerkungen über die Widersprüche, in welche Kant durch jene Unterscheidung der bestimmenden und der reflektirenden Urtheilskraft, die so tief mit seinem subjektiv-idealistischen Grundgedanken zusammenhängt. Wenn der Erläuterer aber (S. 90) auseinandersetzt, wie herrlich weit es die Philosophie gebracht habe, seit sie, wenn auch nur zögernd und mit Widerstreben, die Bahn der Verbindung von Wahrnehmen und Denken (als ob diese Verbindung eine funkelnagelneue Entdeckung wäre) eingeschlagen habe, so dass sie sich glücklich der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entäussert habe, so tritt wieder die ganze Flachheit des Erläuterers in das glänzendste Licht zugleich mit der naiven Anmassung, welche sich in der ungenirten Erhebung der Naturalisten zu bedeutenden Philosophen und der Nichtachtung einer beträchtlichen Zahl namhafter Philosophen von theistischen Grundprincipien ausdrückt.

IV.

Erläuterungen zu Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (50. Heft).

In der den Erläuterungen vorausgehenden Vorrede setzt der Erläuterer den realistischen Standpunkt auseinander, von welchem aus er das Verhältniss der Religion zur Wissenschaft betrachtet und sucht von da aus dem Kant'schen Werke die demselben nach seiner Auffassung zukommende Stelle in dem Kampfe des Glaubens mit der Wissenschaft anzuweisen. Die Einsicht in das Wesen der Religion ist nach ihm bedingt durch die Erkenntniss des Gegensatzes von Gewissheit und Wahrheit, so wie des Gegensatzes von den Ge-

*) Vergleiche dagegen Carl Phil. Fischer's Prüfung der spekulativen Dogmatik von Strauss; K. Rosenkranz: Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre.

fühlen der Lust und den Gefühlen der Achtung (Ehrfurcht, Abhängigkeit) innerhalb der menschlichen Seele. Aus dem angenommenen Gegensatz von Gewissheit und Wahrheit, die er kurzweg mit Glauben und Wissen gleichstellt, leitet er dann in seiner flüchtigen und oberflächlichen Art die Unversöhnbarkeit des Glaubens und der Wissenschaft ab. Der Glaube, der nach ihm aus den Achtungsgefühlen entspringt und nach und nach sich bis zu der Vorstellung der einen Gottheit und zuhöchst des allmächtigen, allwissenden und allweisen christlichen Gottes ausbildet, ist ihm veränderlich, während das Wissen, die Wissenschaft, die Erkenntniss, weil ihre Quellen: die Wahrnehmung und das gesetzmässige Denken es seien, unveränderlich ist! Denn wenn hier auch zeitweise Rückschritte einträten, so könnten sie doch bald erkannt und der wahre Weg wieder eingeschlagen werden. Die Veränderlichkeit des Glaubens finde ohne Ausnahme in jeder Religion und ununterbrochen statt, wenn auch so langsam, dass der Einzelne während seines Lebens sie nicht bemerke (ungefähr wie die Verwandelung der Arten des Organischen nach Darwin'scher Annahme). Da die Wissenschaft stetig wachse, indem einmal gewonnene Wahrheiten (Erkenntnisse) für die Ewigkeit und für die ganze Menschheit gewonnen seien, so komme unvermeidlich der Glaube, die Religion allmälig gegen die Wissenschaft in Nachtheil und sei in der Gegenwart zu einer Macht gelangt, welche die Meinung erwecke, dass die Macht des Glaubens sich nicht lange mehr gegen sie zu halten vermögen werde. Allein der Erläuterer selbst will dieser Meinung nicht beitreten, weil dergleichen Erwartungen übersähen, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl des Menschen einen unzerstörbaren Gegensatz zu seinen Lustgefühlen bilde. „Jenes kann vielleicht (!) gemässigt, und der sich darauf stützende Glauben an ein übersinnliches erhabenes Wesen durch die Kraft der Erkenntniss beschränkt werden; allein die völlige Beseitigung des religiösen Glaubens wird nach der besonderen Natur des Menschen selbst bei der allgemeinsten Verbreitung der Erkenntniss kaum zu erwarten sein.“ Nach einem langen Kampfe des Glaubens und der Wissenschaft hat nach dem Erläuterer die Wissenschaft es möglich gemacht, die Natur dieses Kampfes selbst zu erkennen und zuletzt einen unparteiischen Standpunkt zu gewinnen, nämlich den, dass die Wissenschaft sich nicht mehr mit dem Glauben um dessen Wahrheit streite und den Glauben nicht als Lehre, sondern als Thatsache behandele. Weil aber nach ihm diesen reinen Standpunkt der Wissenschaft zu erreichen nur wenigen vergönnt war und ist, deshalb gestaltete und gestaltet sich der Kampf zwischen Glauben und Er-

kenntniss zu einem Kampfe innerhalb des Glaubens allein. Die gläubige Gemeinde spaltet sich in zwei Lager (das der Conservativen und das der Reformer). Zu den Reformern zählt der Erläuterer Huss, Luther und noch andere Zeitgenossen, Faustus Socinus und seine Anhänger, Kant, Schleiermacher. Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" wird zu den Ueberhebungen der kirchlichen Reformparteien gestellt. Dieses Werk könne nicht als ein philosophisches gelten, da Kant den Standpunkt der reinen Wissenschaft noch nicht erreicht habe. Nach seiner Erziehung und nach seinem Empfinden habe er einen grossen Theil des christlichen Religionsinhaltes aus seinem Glauben nicht fallen lassen können. Da er die Unmöglichkeit der Erkenntniss des Religionsinhaltes selber in der Kritik der reinen Vernunft erwiesen habe, so sei er genöthigt gewesen, für seinen Glauben eine Hülfe in der Moral zu suchen, die sich nach seiner Meinung doch auch auf die Vernunft stütze. Daher habe er auch für seinen Glaubensinhalt die Quelle und das Fundament in der Vernunft zu besitzen geglaubt. Daraus habe sich ihm der Gegensatz der natürlichen Religion zu den bestehenden (statutarischen) gebildet, seine natürliche Religion habe sich ihm in Moral verwandelt, der beibehaltene geringe Glaubensinhalt sei ihm nur Mittel für jene gewesen und für den Cultus und Gottesdienst ausserhalb dieser Beziehung habe ihm alles Verständniss gefehlt.

Dieser Standpunkt des Erläuterers leidet nun aber an schweren Gebrechen. Es liegt ihm weder eine haltbare Logik, noch eine gründliche Psychologie zu Grunde. Metaphysik ist für ihn nicht vorhanden. So fällt er einem flachen Empirismus und Naturalismus, Realismus genannt, anheim, der ihn ganz unfähig macht, die grossen Fragen der Wissenschaft zu lösen. Nicht der Forscher, der dem eminenten Werth der Erfahrung Rechnung trägt, sondern der Empiriker, der sich auf die alleinige Geltung der Erfahrung steift, rafft zunächst gelegene Elemente der Erfahrung zusammen, räsonirt über sie hin und her nach mangelhaft geprüften Verstandeskategorien und nimmt von vornherein alles für höchstens bloss mögliche, im Grunde aber für phantastische Vorstellungen, was über sie hinausgeht. Daher leugnet er die Vernunft als Vermögen der Ideen und damit alle Geltung von Ideen und meint mit dem Vermögen des Verstandes und des Sinnes auszureichen, ohne zu bedenken, dass nach naturalistischen Voraussetzungen, die doch selber nicht als Erfahrungen, sondern als zu den Erfahrungen hinzugebrachte Gedanken (so verkehrt sie sind) gelten können, der Verstand in der organisirten Materie Mensch genannt, nicht bloss nicht erklärlich

wäre, sondern sogar gar nicht vorkommen könnte. *) Der reine Empirist müsste also seinen Verstand dazu gebrauchen, seinen und allen Verstand zu leugnen, gleich jenem Manne, der den Ast absägte, auf dem er sass. Wie sich der reine Empirist wundern müsste, Verstand in sich anzutreffen, da er ihn aus der Materie nicht erklären kann, derselbe ihm auch nicht als angeboren gilt, so müsste er sich auch wundern, Achtungsgefühle in sich vorzufinden, die ihm gleichfalls nicht als angeboren gelten könnten und die er also aus Einflüssen der Erziehung ableiten müsste, ohne zeigen zu können, woher sie denn in die ersten Erzieher gekommen seien und hätten kommen können. Auch nur die Anlage zu deren Aufnahme kann er nicht erklären und er kann überhaupt nichts erklären, sondern nur Thatsachen auffassen und auf der Oberfläche sich bewegende Verstandesreflexionen darüber anstellen, weil sie ihm faktisch von Statten gehen. Das Gesetz des Widerspruchs ist ihm ebenfalls nur ein Faktum des Bewusstseins und kann ihm nur zur Controle der innern und äusseren Wahrnehmungen dienen, ohne ihm entfernt Mittel der Erklärung der Erscheinungen an die Hand zu geben.

Grapengiesser behauptet in seinem achtungswerthen Werke: „Erklärung und Vertheidigung von Kant's Kritik der reinen Vernunft wider die „sogenannten" Erläuterungen des Herrn P. H. v. Kirchmann" mit Recht, dass die Philosophie des Wissens des Erläuterers (1. Heft der Philos. Bibliothek) im höchsten Grade mangelhaft sei,

*) E. Du Bois-Reymond (Ueber die Grenzen des Naturerkennens) räumt ein (S. 17), dass nicht allein bei dem heutigen Stand unserer Kenntniss das Bewusstsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, sondern dass es auch der Natur der Dinge nach aus diesen Bedingungen nie erklärbar sein wird. Er erstreckt dies auch auf die niederste Art des Bewusstseins. S. 25 sagt er: „Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen lässt sich eine Brücke in's Reich des Bewusstseins schlagen." (Vergl. S. 26, 27, 28.) Damit steht freilich im Widerspruch die Behauptung (S. 32), dass C. Vogt schwerlich zu tadeln sei, wenn er die Seelenthätigkeit als Erzeugniss der materiellen Bedingungen im Gehirne hinstelle; fehlerhaft erscheine nur, dass er die Vorstellung erwecke, als sei die Seelenthätigkeit aus dem Bau des Gehirns ihrer Natur nach so begreifbar, wie die Absonderung aus dem Bau der Drüse. Wem aber die obige Aeusserung C. Vogt's „schwerlich" zu tadeln ist, der kann sich vom Materialismus nicht gründlich losgesagt haben und es begreift sich, dass Michelet trotz der oben eingeräumten Unmöglichkeit der Erklärung, der Empfindung, des Bewusstseins, des Geistes aus dem Materiellen in seiner Beurtheilung einer Rede E. Zeller's: Hegel und der Empirismus (S. 15) sagen kann, Du Bois-Reymond habe uns neulich, auch in einer öffentlichen Rede, mit Schrecken davon überzeugt, wie der Empirismus nicht minder als der Atomismus stets zum reinen Materialismus führe.

eine Behauptung, die er (S. 2—6) mit triftigen Gründen ausführt. Der Veränderlichkeit des Glaubens (doch wohl der Glaubenden, nicht ebenso der Gegenstände des Glaubens) die Unveränderlichkeit des Wissens entgegenzustellen, geht schon darum nicht an, weil das Wissen der Menschheit ebenso in der Entwickelung begriffen ist wie der Glaube. Ueberdies ist bei Vielen nicht Alles, was sich für Wissen ausgibt oder auch dafür gehalten wird, wirkliches Wissen. So ist sehr Vieles von dem, was moderne Naturforscher für Wissen halten, nicht wirkliches Wissen. Wie denn z. B. der Eine zu wissen glaubt, das Organische entspringe aus dem Unorganischen, der Andere, es sei in der Wurzel gar niemals entstanden, sondern von Ewigkeit her existirend, gar nicht zu reden von noch viel exorbitanteren Wissens-Vorgebungen, zu welchen der Erläuterer ein ganz artiges Contingent stellt. Räumt man auch ein, dass das fortgeschrittene und reichlich hinzugewonnene wirkliche Wissen mit gar manchen zeitlichen Formen und Einkleidungen des Glaubens aufgeräumt hat, so kann man doch mit Fug behaupten, dass bei allen, in welchen die wirkliche Substanz und der ewige Gehalt des Glaubens mehr oder minder erschüttert worden ist, nicht das unanfechtbare Wissen die Ursache war, sondern ausser den persönlichen Verschuldungen die Wirkungen der hierarchischen Entstellungen und was damit zusammenhängt einerseits und die Pseudowissenschaft des Deismus, Pantheismus, Naturalismus und Materialismus andererseits. Mag Paul de Lagarde sonst der Berichtigung, theilweise der Widerlegung bedürfen, so hat er doch jedenfalls ein treffendes Wort gesprochen, wenn er den Materialismus als das nothwendige Correlat des Jesuitismus bezeichnet und, nachdenklich genug, hinzufügt: „Das Wasser in diesen communicirenden Röhren steht stets gleich hoch. Staatsmänner werden aus dem Abnehmen des Materialismus auf das Abnehmen des Jesuitismus schliessen, und so lange erstere auf dem alten Flecke ist, wissen, dass ihre Massregeln gegen den letzteren einen Erfolg nicht gehabt haben.“ *)

Nach dem Erläuterer wohnen in derselben menschlichen Seele das schlechthinige, also unvertilgbare Abhängigkeitsgefühl und der

*) Ueber das Verhältniss des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion von Paul de Lagarde, S. 23. Möchten doch gediegene Theologen diese Schrift einer Prüfung unterziehen! Sie sagt den Confessionen Hartes, aber sie dringt doch auf das Evangelium und will nur durch dasselbe vorwärts kommen. Sie kennt die Gefahr, welcher H. v. Kirchmann unterlag, Mängel und Fehler durch den Radicalismus loswerden, „den Teufel durch Beelzebub“ austreiben zu wollen. Das ist eine durchsichtige Verhüllung des Radicalismus, Achtung dem Glauben zu bezeigen, den man für auf Wahn gegründet erklärt.

schrankenlose Wissenstrieb dicht bei einander und führen in ihr einen Kampf auf Tod und Leben, in welchem nach und nach der Wissenstrieb zu grösserem und immer grösserem Siege gelangen soll, so jedoch, dass nur wenige hervorragende Geister zum vollen Siege des Wissenstriebes durchdringen, die also die diamentanen Pforten des Unmöglichen sprengen müssten, da ihre Riesenkraft sogar vermögen soll, des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ledig zu werden So gibt der Erläuterer die menschliche Seele einem fast für Alle unaustilgbaren Zwiespalt anheim, und während er im Widerspruch mit sich selbst ihn für Einige für lösbar erklärt, soll für sie diese Lösung in einem platten Empirismus und Naturalismus bestehen. Dass von diesem seichten Standpunkte aus in der Hauptsache nicht viel Befriedigendes von den Erläuterungen selbst erwartet werden kann, liegt auf der Hand. Einige Punkte müssen wir indess doch hervorheben.

Der Realismus will trotz Dem und Jenem doch einen Zusammenhang des Sittlichen mit der Religion entdeckt haben, welchen er naiv genug (50. Heft, S. 2, 3) in folgender Art vorträgt: „Danach entspringt das Sittliche nicht aus der Vernunft, sondern aus den Geboten erhabener Autoritäten, als welche das Volk, der Fürst und die Gottheit geschichtlich auftreten. Gott gilt dabei dem Realismus nicht als ein wirklicher, da hierüber die Philosophie nicht entscheiden kann, sondern als ein geglaubter, der nach der Lehre der Religion seinen Stellvertreter oder Vermittler auf Erden in einem höchsten Priester oder einer weltlichen Autorität hat. Solcher Glaube hat auf das Gemüth des Gläubigen dieselbe Wirkung, als wenn das, was er glaubt, wirklich wäre.“ Angenommen solch ein Glaube, wie immer einmal vorhanden, könnte die im Text weiter angegebenen Wirkungen haben, würde er sich sammt allen ihm beigelegten Wirkungen nach dem Erläuterer nicht im Gebiete des Wahns bewegen, da er anderwärts keineswegs bei der Behauptung der Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes stehen bleibt, sondern wenn nicht geradezu zur Leugnung desselben fortgeht, doch seinen Unglauben deutlich genug durchblicken lässt? Da der Erläuterer den Glauben in Bausch und Bogen nimmt, so ist ihm auch der Glaube an den „Stellvertreter Gottes“ Consequenz des christlichen Glaubens und er erschrickt nicht, von diesem Gesichtspunkte aus (S. 5) zu sagen: „Für das Mittelalter mit seinem starken Glauben waren die Scheiterhaufen gegen die Ketzer nicht bloss ein Mittel der Gewalt, sondern eine sittliche Pflicht.“ Was kann anders hinter diesen confusen Concessionen stecken, als die Tendenz, alle Religion als unvernünftig radical zu vertilgen.

Die Confusion des Erläuterers setzt sich ungenirt fort in seinen Bemerkungen über Kant's Lehre „vom radicalen Bösen“ in der menschlichen Natur. Eine befriedigende Kritik der bezüglichen Lehre Kant's kann nur einer tiefsinnigen Philosophie gelingen. Geniale Andeutungen zur Ausführung einer solchen finden sich in den Werken Baader's. Dem Erläuterer aber ist die Auflösung der obwaltenden Schwierigkeiten höchst einfach. „Nach realistischer Auffassung ist „das Sittliche“ erst durch den Menschen selbst, und zwar allmälig mit dem Auftreten der Autoritäten und dem Anwachsen von deren Geboten entstanden. Vorher gab es für den Menschen weder Gutes noch Böses.“ Eine verwirrtere und seichtere Erklärung wird sich schwer auftreiben lassen. Allein nach dem Erl. ist diese einfache und natürliche Auffassung des Bösen schon (nicht von dem Stifter, sondern) von den Stiftern der christlichen Religion verlassen worden. Dies hindert aber nicht den Erl., den kirchlichen Autoritäten die Berechtigung zuzuschreiben, den Glauben an die veränderten Lehren zu gebieten, zwangsweise aufzuerlegen und die Widersetzlichen selbst mit dem Tode zu bestrafen. Was der Erl. weiterhin über die Zurechnungsfähigkeit beibringt, wiederholt nur früher Gesagtes und erhebt sich nicht über den bekannten Determinismus. Kant's Behauptung, dass seine Lehre von der intelligiblen (zeitlosen) That, in welcher jeder Mensch seinen Charakter bestimmt habe, mit der Erzählung der Bibel vom Falle des Menschen übereintimme, bestreitet der Erl. übrigens nicht mit Unrecht. Auch die Unzulänglichkeit der Lehre Kant's von der Möglichkeit der Wiederherstellung der Kraft zum Guten im Menschen nach seiner Voraussetzung vom radicalen Bösen im Menschen zeigt der Erläuterer (S. 15) mit triftigen Gründen.

Nicht unrichtig schildert der Erl. (S. 18 ff.) den Versuch Kant's, den geschichtlichen Personen und Thatsachen der christlichen Religion (bloss) moralische Ideen unterzuschieben, womit er über die Halbheit nicht hinauskommen konnte. Nur ist das Heilmittel dieses Uebels, welches der Realismus vorschlägt, endlich die Frage über die Wahrheit des Inhaltes der Religion ganz fallen zu lassen, noch ungleich verkehrter und würde zur völligen Aufhebung der Religion führen. Diese gewollte Aufhebung blickt denn auch deutlich genug aus der (S. 24) angenommenen völligen Trennung der sittlichen und der natürlichen Welt hervor, d. h. aus der völligen Beseitigung Gottes, in welcher allein ein solcher Zusammenhang begründet sein könnte. Das Ungenügende der Auslassung Kant's über die Wunder (S. 26 ff.), der ihre Wahrheit für die Zeit Jesu dahingestellt sein lässt und nur gegen Zulassung von Wundern in der Gegenwart

protestirt, war dem Erl. leicht zu zeigen; was er aber selber darüber vorbringt, ist doch nur Humbug und nur der naive Ernst, womit er seine realistische Auffassung vorträgt, verhindert, es für Verhöhnung zu nehmen.*) Die Möglichkeit des Sieges des Guten im Menschen hat nach Kant zur Voraussetzung, dass trotz der Wahl des Bösen in dem angenommenen intelligiblen überzeitlichen Akte ein Keim des Guten in ihm geblieben sei. Daher kann der Mensch nach Kant auf ebenso unerklärliche Weise, wie jene überzeitliche Wahl des Bösen statt haben, sich wieder zum Guten wenden, durch eine plötzliche Sinnesänderung, die demselben indess unerkennbar und unbegreiflich bleibt. Dass diese Theorie nicht haltbar ist, war nicht schwer zu erkennen, nicht minder das Ungenügende der Auslegung christlicher Dogmen als Versinnlichung moralischer Begriffe. Aber der Erl. zeigt auch die Schwäche von Kant's Auffassung des Wesens der Kirche, und leitet nicht ohne Grund Kant's Unterordnung des Staates im Verhältniss zur Kirche aus den Einflüssen der Zeit ab. Der Erläuterer hebt die Auffassung Kant's vom Wesen der Kirche zutreffend mit den Worten hervor (S. 29): „Nach Kant ist die Kirche eine ethisch-bürgerliche Gesellschaft nach Tugendgesetzen; diese Vereinigung geschieht, um dem Bösen und der Verführung entgegenzuwirken. Man sieht, dass, wie für Kant die Religion bloss Moral ist, ebenso auch die Kirche nur zu einer Beförderungsanstalt der Moral sich gestaltet. Der eigentliche Cultus, die Anbetung Gottes und all jene Handlungen, durch welche der Mensch sein Aufgehen in Gott und sein Sichselbst-Wiederfinden in ihm zur Anschauung bringt und so sein Gefühl der Ehrfurcht, Andacht und Hingebung an den unendlich erhabenen Gott bethätigt, dies Alles verschwindet bei Kant in ein blosses Mittel, die Moraliät zu befördern.“ Dass diese Auffassung bald genug auf Widerspruch stossen musste, erkennt auch der Erl. an, der, abgesehen von dem Hintergrunde seiner negativen Wissenslehre insoweit recht gut sagt: „Solche Verflachung der religiösen Begriffe macht es verständlich, wie Schleiermacher bald darauf so allgemeine Zustimmung finden konnte, als er die Religion wieder auf das Abhängigkeitsgefühl des endlichen Menschen von dem unendlichen Gott gründete, welches nur ein anderes Wort für das Gefühl der Andacht und Ehrfurcht ist. Trotz aller Hoheit, welche der Moral

---

*) Man vergleiche dagegen in dem Werke: die Geheimnisse des Glaubens von K. L. Schöberlein die Abhandlung: das Wunder (von S. 178—197 und: Schleiermacher's Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie etc. von Dr. S. Lommatzsch, bes. v. S. 143 bis Schluss.

innewohnt, fühlt doch der fromme Christ, dass die Religion ihm mehr ist als blosse Moral; desshalb die begeisterte Zustimmung zu Schleiermacher's Lehre, der diesen Kernpunkt weiter zur Geltung brachte; desshalb das Festhalten an dieser Lehre noch in der Gegenwart, trotz der Mängel, welche im Uebrigen ihr anhaften." Der Erl. findet es (S. 30) auffallend, dass Kant einerseits dem Menschen weit überwiegend die Verlockungen zum Bösen nicht von den Trieben (Kant sagt: nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, von Menschen, mit denen er in Verhältniss oder Verbindung steht), sondern von der Gemeinschaft mit andern Menschen kommen lässt, andererseits aber doch nothwendig findet, dass die Menschen sich vereinen, um das Böse zu verhüten und das Gute zu befördern. Hierin ist aber doch ein Widerspruch nicht zu finden, da eine Vereinigung unter ethischen Gesetzen gemeint ist, welche unstreitig den aus der Gemeinschaft entspringenden Versuchungen und Verlockungen entgegen wirken kann. Die Schwierigkeiten der Moral-Theorie Kant's liegen in anderen Momenten, vorzüglich in seiner Hypothese der intelligiblen überzeitlichen Entscheidungs-Wahl oder That und deren Verhältniss zu der zeitlichen Entwickelung des Menschen. Dass sich Kant genöthigt sah, um die Gründung eines ethischen Gemeinwesens verständlich zu machen, auf Gott als obersten Gesetzgeber zurückzugehen, nicht zwar, um, was ihm sein Kriticismus verbot, die ethischen Pflichten aus ihm abzuleiten, sondern um alle wahren Pflichten zugleich als Gottes Gebote vorstellen zu können, möchte doch darauf deuten, dass er die Abstraktheit, die Unlebendigkeit seines formalen Moralprincips als auf die Autonomie der praktischen Vernunft gegründet empfunden haben muss. Es war zu erwarten, dass sich der Realismus des Erläuterers (S. 33) gegen die Unterscheidung der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche sträuben werde. Aber an sich ist Kant bezüglich dieser Unterscheidung nicht zu tadeln. Wohl aber ist die Nachweisung im Wesentlichen begründet, dass Kant durch seine Auffassung der Religion als Vernunftmoral verhindert war, die Bedeutung des kirchlichen Gottesdienstes, Cultus etc. zu fassen und zu würdigen. In Bezug auf die Auslassungen Kant's (S. 35—39) über den Kampf zwischen den Anhängern des überlieferten Kirchenglaubens und denen, welche diesen Glauben in seinem Inhalte mehr oder weniger den Fortschritten der Bildung entsprechend verändern wollen", wiederholt der Erläuterer schon früher Gesagtes und empfiehlt aufs Neue das Ergebniss seines Realismus, nach welchem Alles jenseits der Wahrnehmung Liegende dem Glauben, der dem Wechsel seines Inhaltes unterworfen sei, angehöre. So kann er

denn weder mit den Auslegungen der Bibel, wie sie Kant, noch mit denen, wie sie Schleiermacher, noch mit jenen, wie sie Hegel versucht hat, einverstanden sein. Zum Theil aus anderen Gründen stimmen wir bei; denn die moralische Auslegung reicht nicht aus, ebenso wenig die des blossen Abhängigkeitsgefühls und jene, die sich in der Verwandlung des Religionsinhaltes in dialektische Begriffe und speculative Ideen bewegt, nicht minder. Ob andern Philosophen die Auslegung besser gelungen sein möge, wird, wenigstens hier, nicht untersucht. Schwerlich hätte irgend ein Anderer solche Untersuchung mehr verdient, als Baader. Hegel's Dialektik, so wie sie den Widerspruch als nothwendiges Moment in der Entwickelung der Erkenntniss behauptet, ist nicht haltbar, da sie aber nur auflösbaren Widersprüchen als Momenten Berechtigung einräumt, so darf sie doch wohl nicht so genommen werden, als genire Hegel überhaupt kein Widerspruch und als habe er einen Freibrief für alle möglichen Widersprüche ausstellen wollen, sonst hätte er sich völlig des Rechtes beraubt, abweichende Lehren durch die Nachweisung ihrer Widersprüche zu widerlegen. Wie dem nun auch sei, so fragt es sich, ob wir dem Erläuterer beipflichten können, wenn er (S. 39) sagt: „Erst allmälig dringt der rein wissenschaftliche Standpunkt hindurch, welchen die Bibel als ein geschichtliches Ereigniss seiner Zeit nimmt und mit dem Glauben nicht um seinen Inhalt streitet, sondern nur seine Entstehung als geschichtliche Thatsache zu erforschen sucht. Dieser Standpunkt bedarf nicht jener Hülfen der Auslegungskunst, die Kant und Andere empfehlen; er nimmt den Inhalt so rein und in seinem natürlichen Sinne, wie bei jeder andern Urkunde der Geschichte, und anstatt diese grossartigen Schöpfungen des Menschengeistes in die flachen Begriffe der neuesten Moral umzuwandeln, bewundert er vielmehr die Grösse dieser Bildungen und die Kraft des Menschengeistes, der zu allen Zeiten sein Höchstes aufbot, um das Erhabene auch in der höchsten Vollkommenheit sich gegenüberzustellen.“

Zugegeben, dass die Entstehung des Glaubens wie der Bibel von der freien Wissenschaft zu erforschen sei, so ist doch nicht abzusehen, wie der Realismus als Empirismus und Materialismus dazu befähigt sein kann. Der Realismus setzt unbewiesen voraus, dass die Bibel menschlichen Ursprungs, Schöpfung des Menschengeistes sei und er schneidet sich im voraus die Möglichkeit ab, zu einer andern Erklärung ihrer Entstehung zu gelangen. Wenn es ihm Ernst damit wäre, dass er über die Frage von dem Dasein Gottes nicht entscheiden könne, so müsste er wenigstens die Möglichkeit des Daseins Gottes festhalten, dann aber müsste er auch die Mög-

lichkeit der Offenbarung Gottes, die Möglichkeit des göttlichen Ursprungs der Bibel (ohne darum nothwendig mechanische Inspiration anzunehmen), einräumen. Er geht aber über den Umkreis seiner eigenen Behauptung hinaus, wenn er sich von dem reinmenschlichen Ursprung der Bibel überzeugt erklärt. Die Grossartigkeit derselben leugnet er nicht*), aber er bedient sich ihrer zur Verherrlichung des Menschengeistes, ohne im Mindesten zu erwägen, dass wenn die Menschheit, immer realistisch gedacht, nie über den Realismus hinausgeblickt hätte, erhabene Schöpfungen wie die Bibel unmöglich gewesen wären, so wie auch nicht abzusehen ist, wie der Realismus für die Zukunft irgend welche grossartige, erhabene Schöpfungen soll erwirken können. Im Gegentheile würde er im gleichen Maasse seiner Ausbreitung alles Grossartige und Erhabene unmöglich machen. Seine Leugnung des Vernunft-Vermögens und der Ideen, seine Ableitung des Menschen aus dem Thier als solchem, entziehen dem Grossartigen und Erhabenen jeden realen Boden. Dass der Realist dennoch vom Erhabenen ergriffen werden kann, beweist nur, dass seine Theorie die anerschaffene höhere Natur in ihm nicht vernichten kann. Die Aufgabe, welche der Erl. stellt, durch die vereinte Benutzung aller Wissenschaften die Bibel zu erklären, ist mit den Mitteln der realistischen Philosophie, die nur Verstandesgesetze und innere und äussere Wahrnehmung kennt, nicht zu lösen. Wenn Kant (S. 40 ff.) den Uebergang des Kirchenglaubens zum reinen Religionsglauben verlangt, so hat er freilich nur seinen moralischen Vernunftglauben im Auge, anstatt dass er, wenn er tiefer in das Wesen des christlichen Glaubens eingedrungen wäre, das Bedürfniss der Versöhnung und Ausgleichung der christlichen Confessionslehren hätte hervorheben sollen. Zu zeigen, wie der Erl. thut, dass für den Christen nicht die Religion aus der Moral, sondern die Moral aus der Religion fliesst, gewährt nicht Befriedigung, so lange dabei von bloss subjektiver Gewissheit die Rede ist. Sonderbar nimmt es sich aus, wenn der Erl. hierarchische Lehren, wie jene vom Ablass (mit Kant's Worten: von einem un-

*) Die goldenen Worte der Bibel. Ein Lebensbuch für Jedermann. Zum ersten Male systematisch geordnet von Adolph Kohut, Leipzig, 1873. Hermann. — Sehr schön sagt A. Kohut im Vorwort: „Es gibt in der ganzen Weltliteratur kein Werk, worin die erhabensten Ansichten über Gott, Religion und unsere heiligsten idealen Güter, die schönsten und sinnigsten Anschauungen über Natur und Welt, die gewaltigsten und tiefsten Ideen, die je nur ein Menschenherz bewegten, so wie auch die wahrhaft vernichtenden Gottesworte gegen alles Schlechte und Gemeine in solch' unauslöschlichen Flammenzügen eingegraben wären, wie in der Bibel, jenem Buche, das so treffend „das Buch der Bücher“ genannt wird.“

erschöpflichen Fond zur Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden), mit Fundamental-Lehren des Christenthums in eine Linie stellt, bloss weil es Leute gab und gibt, welche in ihrer Unkunde und Finsterniss an sie glaubten und glauben.*) So gut er sich diese Gleichstellung erlaubt, könnte er sich auch erlauben, die päpstliche Infallibilitäslehre zu den Lehren des Urchristenthums zu rechnen, bloss weil sie von so und so Vielen blindlings geglaubt wird. Kant's Ansicht vom allmäligen Untergang der positiven Religionen tritt der Realist (S. 43) nur aus dem Grunde nicht bei, weil er das Abhängigkeitsgefühl der menschlichen Seele für einen so wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Seele hält, dass sie nie ganz davon los kommen kann (also auch er nicht). Er traut dem Realismus als der alleinigen Macht der Erkenntniss nicht viel mehr zu, als das tiefe Gefühl der Abhängigkeit im Zaume zu halten!

Die weiteren Erläuterungen von S. 44—66 bewegen sich in der Richtung einer Kritik, welche den Begriff einer nothwendigen Entwickelung der Menschheit zum Grunde legt, damit Alles in Relationen auflöst und so zu jener falschen Weitherzigkeit gelangt, die sich in ihrem beziehungsweisen Geltenlassen des Höchsten und Niedrigsten, des Glaubens, Aberglaubens und Nichtglaubens, des Moralischen und Nichtmoralischen, des Wissens und Nichtwissens für unübertreffliche Tiefe der Einsicht hält. Diese Beurtheilungsart offenbart sich z. B. (wie S. 46) in der Aeusserung: „Nimmt man nun das Unheil als Maassstab, was der Kirchenglaube (in Bausch und Bogen genommen) im Laufe der Jahrhunderte veranlasst haben soll, so ist dieser Maassstab zwar greifbarer; der Schmerz ist etwas Positives; aber das Urtheil wird einseitig, wenn es, wie bei Kant, nur das Ueble aufzählt und das Gute bei Seite lässt. Wäre hier überhaupt eine Vergleichung beider Seiten möglich, so dürfte die Waagschale zu Gunsten der Kirche sich neigen, wie schon Macauley in der Einleitung zu seiner Geschichte Englands mit treffenden Gründen dargelegt hat.“ Dieses in solcher Fassung ohnehin an Mangel der Unterscheidung leidende Zugeständniss soll aber dem vermeintlichen Rechte der realistischen Wissenschaft nichts benehmen, den religiösen Glauben als zwar nothwendige, aber doch als reine Phantasie zu betrachten. Die aus der Ehrfurcht und Anbetung eines erhabenen überirdischen Wesens von selbst folgende Moral gilt am einen Orte (S. 45) dem Erl. immer als eine reine,

*) Wie Baader über die Ablässe dachte, ist zu ersehen aus der Schrift: Blitzstrahl wider Rom, 2. Aufl. S. 51 ff. Vergl. bezügliche Hinweisungen in der Schrift: Kirche und Staat von Fr. Hoffmann.

also selbstsuchtfreie, am andern aber verunreinigt ihm der Unsterblichkeitsglaube, der doch von der christlichen Religion untrennbar ist, die Moral, während sich die realistische Moral hoch über die Erwartung oder gar das Verlangen nach Unsterblichkeit erhebt (S. 24). Die Weitherzigkeit des Realismus, sofern sie die Religionen zwar als phantastische, aber nothwendige Thatsachen nimmt, lässt die Reinheit der Moral doch wieder für alle Religionen gelten und versteigt sich zu der charakteristischen Consequenz: „die alten Mexikaner vollzogen ihre Menschenopfer zu Ehren ihres Gottes in derselben rein sittlichen Gesinnung, wie Abraham in solchem Sinne zur Opferung seines Sohnes bereit war!"

Es wird genügen, die Natur der Opposition des Erläuterers gegen den Kant'schen Vernunftmoralismus erkennen zu lassen, wenn wir noch eine grundcharakterische Stelle der Erläuterungen mittheilen und einige Bemerkungen daran knüpfen. Nach der obigen Aeusserung fährt der Erläuterer fort:

„Allein in der menschlichen Natur bestehen zwei Arten von Gefühlen unaustilgbar neben einander, das der Achtung und das der Lust; jenes treibt zum Aufgehen des Ich in die erhabene Gottheit und kennt weder Schmerz noch Lust; dieses erhebt das Ich zu dem allein Geltenden in der Welt; in dem Gefühl der Lust ist alles Andere nur Mittel für das Ich; das Ich ist der Kern des Universums. Beide Gefühle sind in einer Seele beisammen, und so ist es natürlich, dass sie einander ablösen, und das Eine das Werk des Andern verfälscht und zerstört. So geschieht es auch mit der Religion. Die Lust und die Klugheit drängen sehr bald in ihre Lehre, in ihren Kultus sich ein; alle Leidenschaften, Hochmuth, Herrschsucht, Ehrsucht, nehmen sie zu ihrem Kampfplatz. Insbesondere wird der Kultus dadurch verfälscht; die äusseren Handlungen und Sakramente, in denen der Glaube sich befriedigt, werden von der Lust benutzt, um sich die Gesinnung zu ersparen und die Vortheile, ohne die sittliche Besserung zu geniessen. Dies ist das falsche Beiwerk aller Religionen, nicht bloss der christlichen; alle sind diesen Verfälschungen ausgesetzt; in der Lust liegt die unauslöschliche Tendenz, die Religion zu veräusserlichen und die äusseren Ceremonien zu benutzen um sich die Gesinnung zu ersparen und doch die gleichen Vortheile zu erreichen. Allein solchem Missbrauch ist auch jede andere Institution unterworfen, die auf dem Gefühl der Achtung ruht. Von dem Recht und den Gesetzen der Staaten ist dies bekannt; obgleich dieses Recht nicht bloss auf die äussere Handlung sich beschränkt, sondern auf der Gesinnung ruht. Selbst die Moral ist diesem Missbrauch unterworfen; auch

hier kann die äusserliche Handlung benutzt werden, um die falsche Gesinnung zu verdecken. Wenn Kant meint, dieser Fehler müsse eben durch Ausbreitung der natürlichen Religion, d. h. der Moral beseitigt werden, so kann die positive Religion dasselbe für sich geltend machen. Auch sie fordert Gesinnung; auch sie erkennt jenes nur äusserliche Ceremonial als einen Missbrauch; auch sie will durch Steigerung des Glaubens diese Uebel bekämpfen. Wenn endlich Kant die Kriege und die Verfolgungen, welche die Kirche veranlasst hat, von dem Standpunkte der Moral seiner Zeit verdammt und unmoralisch findet, so vergisst er, dass eben jene Jahrhunderte eine andere Moral hatten, dass sie in der Ausbreitung des Christenthums und in der reinen Erhaltung der Kirchenlehre die höchste Pflicht des Christen setzten, zu der selbst Gewaltmittel gestattet waren. So wie wir jene Zeiten jetzt verdammen, so würden jene die unsrige wegen ihrer Toleranz und ihres veränderten und zerspaltenen Glaubens verdammen. Wo ist der Maassstab, nach welchem hier zwischen beiden zu entscheiden ist? Die Gegenwart ist Partei, und sie hat zwar die Lebenden für sich, aber dasselbe hatte auch jene Zeit für sich, und es kann eine Zukunft kommen, wo wieder die Moral der Gegenwart in vielen Punkten verdammt wird. Was Kant gegen die Nutzlosigkeit der Gewalt sagt, die zum Schutz der Religion gebraucht wird, ist durch die Geschichte widerlegt, welche auf allen Seiten zeigt, dass selbst tiefe religiöse Ueberzeugungen der Völker durch andauernde Gewaltmassregeln in ihr Gegentheil umgekehrt worden sind. Worauf beruht überhaupt der Glaube des Einzelnen? Nur auf Erziehung und Beispiel; indem die Eltern, die Lehrer, die Nachbarn alle denselben Gott in derselben Weise andächtig verehren, wird bei dem Kinde der Grund für seinen Glauben gelegt. Er liegt nicht in seinem besonderen Inhalt, nicht in den Wundern, nicht in der Bibel; er hat seinen Ursprung lediglich in diesem Verhalten Aller derer, welche dem Kinde als Autoritäten gelten, und je einiger ein Volk im Glauben ist, desto mehr wirkt sein Beispiel auch auf das Glauben des Erwachsenen. So ruht aller Glaube nur auf der Aeusserlichkeit, mit der die lebendigen Mächte an den Menschen herantreten, und es ist nichts weniger als verkehrt, wenn die Kirche auf solche Aeusserlichkeiten Werth legt und sie zur Befestigung und Verbreitung des Glaubens benutzt."

Zur Selbstcharakteristik des Realismus gehört aber noch folgender hellbeleuchtende Passus, S. 48—50. „Indem alle Religion auf dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen von einer erhabenen überirdischen Macht beruht, in welche der Mensch mit seinem Ich

aufzugehen verlangt, und indem diese erhabene Macht doch nicht wahrnehmbar ist, sondern von der Phantasie des Menschen gebildet werden muss, ist es natürlich, dass gerade dieses Ehrfurchts- und Anbetungsgefühl dahin treibt, bei dieser Bildung über das nach der Erfahrung Mögliche hinauszugehen. Gerade dadurch steigt die Macht und Erhabenheit dieses Wesens am höchsten und das Abhängigkeitsgefühl empfindet damit um so tiefere Befriedigung. Dies ist die Quelle aller Mysterien in den Religionen, deren Begriff ist, dass sie in dem Wesen Gottes oder in seinem Handeln Bestimmungen setzen, welche im Interesse der Steigerung seiner Macht mit den erkannten Gesetzen der Natur, ja selbst mit den Gesetzen des Denkens in Widerspruch stehen und desshalb dem Verstande als unglaublich, ja als unfasslich erscheinen. Indem das Andachtsgefühl nur an der darin gesetzten Steigerung der Macht in das Unendliche sich erbaut, ist es natürlich, dass es das Glauben gerade dieser Mysterien mit Energie verlangt, und dass das Wesen der Religion von den Gläubigen gerade in diese Mysterien verlegt wird. Darauf beruhen in der christlichen Religion die Lehren von den beiden Naturen in Christo, von der Dreieinigkeit, von der stellvertretenden Genugthuung Christi durch seinen Tod, von der übernatürlichen Kraft der Sakramente etc.; sie sind sämmtlich nicht von Christus gelehrt, sondern in den ersten Jahrhunderten der Kirche ausgebildet worden, wo die Gläubigen unter dem Drucke der Staatsgewalt und der heidnischen Religionen zu leiden hatten. Das Abhängigkeits- und Andachtsgefühl steigerte sich gerade durch diese Noth zu einer Innigkeit und Tiefe, dass dergleichen Mysterien als natürliche Früchte daraus reiften und gerade wegen ihrer Unfassbarkeit von den Gläubigen mit Heftigkeit festgehalten wurden. So wie diese Mysterien in dem Uebermaass des Andachtsgefühls ihre Quelle haben, so ist es natürlich, dass sie mit dem Nachlassen desselben und Abschwächung des Glaubens sich nicht erhalten können, sondern von den späteren, glaubensschwächeren Zeiten erst als eine überflüssige Zuthat, und später als ein zu beseitigender Irrthum behandelt werden. Auf diesem Standpunkt steht auch Kant. Er quält sich mit einer philosophischen Definition der Mysterien, die schwer gelingen kann; er wagt noch nicht, ihre Unwahrheit geradezu zu behaupten; allein er sucht so gut als möglich sie in moralische Begriffe aufzulösen und den widerspenstigen Rest wenigstens als unwesentlich darzulegen."

Was ist nun das für eine Psychologie, die ohne alle tiefere Untersuchung aus der menschlichen Natur zwei Arten von Gefühlen herausgreift und sie ins Blaue hin als Achtung und Lust einander

gegenüberstellt und so die menschliche Seele zum Kampfgewirr der zwei von Haus aus sich widerstreitenden Gefühle macht? Und zwar soll dieses Kampfgewirr sich nach Gesetzen abspielen, die ein regelmässiges Geschehen zur Folge haben sollen, welches doch nur ein nach Nothwendigkeit ablaufendes sein könnte, womit der Determinismus nicht überwunden, sondern behauptet wird. Das gesunde Gefühl der Achtung der Gottheit treibt nicht zum Aufgehen des Ich in dieselbe, sondern zur Unterordnung unter sie, zum Aufnehmen und Befolgen ihres Willens und Gebotes etc., nicht jede Lust ist schon Selbstsucht, es gibt auch eine erlaubte und eine Lust zum Guten. Das falsche Beiwerk der Religionen, des Rechts, der Moral entspringt nicht aus blindem Verhängniss, sondern aus Irrthümern und falschen Willensrichtungen. Durch alle Jahrhunderte hindurch wurden die Entstellungen der christlichen Moral durch die Hierarchen etc. von Seiten Einsichtiger bekämpft und insbesondere wurde das Recht der Anwendung von Gewaltmitteln als dem Geiste und der Lehre des Christenthums zuwider bestritten, wenn auch nicht in jedem Jahrhundert in gleicher Stärke und in gleicher Ausdehnung.*) Wurde die Moral des Volks zeitweise und theilweise verfälscht, so blieb doch die Moral des Christenthums dieselbe wie im Anfang. Wenn wir heutigen Tages die Gewaltthaten in der Religion früherer christlicher Zeiten verdammen, so verdammen wir die Abwendung von der christlichen religiösen Moral, so weit sie statt fand, die Hierarchen, die Gewalthaber und ihre Helfershelfer, während wir die irregeleitete Menge bedauern und soweit sie alle etwa unsere heutige Toleranz verdammen würden, könnten sie es nur im Widerspruch mit der christlich-religiösen Moral thun, welche nur den Missbrauch, nicht das Princip der Toleranz selbst verwirft. Der Erläuterer kann in seiner Unschuld den Maassstab der Beurtheilung nicht finden, nicht sowohl weil er das Fundament der christlichen Religion und Moral nicht kennt, als weil er seine bodenlose Relativitätstheorie für ungleich zuverlässiger hält! Kant behauptet nicht die Nutzlosigkeit der Anwendung von Gewalt zum Schutze der Religion, sondern ihre Schädlichkeit trotz vorübergehender mehr äusserer als innerer Erfolge, wendet sich aber hauptsächlich gegen sie wegen deren moralischer und rechtlicher Verwerflichkeit, gleichviel ob es einmal gelungen sein möge, durch Gewaltanwendung den religiösen Glauben eines oder des andern Volkes umzuwandeln, eine Umwandlung, deren Tiefe und sittlicher Ernst erst noch nachzu-

*) Man vergleiche in Rücksicht der Mehrheit der Kirchenväter den „Blitzstrahl wider Rom“ S. 17—43.

weisen wäre. Auch wenn es ganz und durchaus wahr wäre, was wir wegen der in verschiedenen Graden in Mitwirkung kommenden Spontaneität der menschlichen Individuen nicht einräumen, dass der Glaube der Völker lediglich auf Erziehung und Beispiel beruhe, so vermag doch der Erläuterer uns nicht die ersten Erzieher nachzuweisen so wenig als die Grundsätze, deren sich solche bedient haben müssten und ebensowenig die Erfolge, die nach den gemachten Voraussetzungen hätten entspringen müssen. Sehr gut sagt Grapengiesser: „Es ist eine und dieselbe menschliche Vernunft, die Gegenstand sowohl der theoretischen als auch der praktischen Philosophie ist. Aber v. Kirchmann weiss von nichts Anderem als „Wahrnehmen und Denken“, und dieses Denken ist der „Philosophie des Wissens“ zum grössten Theil ein objektiv bedeutungsloses Spiel, und hat für die Erkenntniss nur die eine Weisheit: der Widerspruch existirt nicht. Nach v. K. gründen sich denn auch die Grundsätze der Moral nicht etwa auf reine Vernunft, sondern auf Gefühle, und, meint er, solche Gefühle führen nur zu „Wünschen und Hoffnungen, gehören deshalb nicht in die Philosophie, sondern bleiben der Religion überlassen, welche damit zwar die Gewissheit (den Glauben) aber nicht die Wahrheit (das Seiende) erreichen kann. Also wären die Grundsätze der Moral nur „Wünsche und Hoffnungen“? Weiss v. K. denn nichts von den apodiktischen G e b o t e n der Moral? Ist ihr „Sollen“ ein blosses Wünschen? Lehrt die Moral etwa, es sei nur ein frommer Wunsch, dass der Mensch gut sei, Tugend und Gerechtigkeit übe? Und was die Religion betrifft, haben wir denn nicht auch eine Religionsphilosophie? Ist der Glaube der Religion etwa eine subjektive Gewissheit, ein subjektives Fürwahrhalten? Ist er nicht vielmehr das innerste Eigenthum und Heiligthum jeder Menschenvernunft?!“ *) Man sieht, dass Grapengiesser von der wohlmeinenden Voraussetzung ausgeht, solche vernünftige Erinnerungen würden den hartnäckigen Empiristen und Realisten zu tieferen Erwägungen veranlassen. Nach ihm wird die erhabene Macht, welche Gegenstand der Religion ist, die aus dem Gefühl entspringt, lediglich von der Phantasie des Menschen gebildet und treibt daher, weit über alle mögliche Erfahrung hinaus, zum Ungeheuerlichen, Phantastischen, Absurden, woraus denn auch die Mysterien der Religionen hervorquellen, die mit um so grösserer Energie vom Glauben verlangt werden, je höher das Andachtsgefühl (für die unbewussten Gebilde der eigenen Phantasie) sich steigert.

*) Erläuterung und Vertheidigung von Kant's Kritik der reinen Vernunft wider die sogen. Erläuterungen des H. J. H. v. Kirchmann von Dr. C. Grapengiesser, S. 182—183.

Wenn das Alles wahr wäre, was der Erläuterer der Fruchtbarkeit der menschlichen (als solche unbewusst wirkenden) Phantasie zuschreibt, so müsste man vom höchsten Erstaunen erfüllt werden. Denn sie soll nach ihm die Hauptmysterien der christlichen Religion in den ersten Jahrhunderten erfunden haben und zwar (ohne alle Wahrheit) als von Gott selbst geoffenbarte, von Christus eingesetzte Heilswahrheiten und für die gesammte Welt mit absoluter Autorität ausgestattete. Wie nun die ungeheure Intensivität dieses Phantasie-Glaubens jemals wieder nachlassen konnte, macht dem Erl. keine Sorge, die Thatsache, dass es geschehen sei, ist ihm genugsame Einsicht in diesen Vorgang. Und der arme Kant zeigt sich auch stark in dieses Nachlassen des Phantasie-Glaubens verstrickt und quält sich nach dem Erläuterer mit einer schwer zu erringenden philosophischen Definition der Mysterien und seine nach Möglichkeit versuchte Umdeutung und Umbildung der Mysterien in moralische Vernunftwahrheiten, die noch immer Silber gegen das Blech der Auffassung des Erläuterers sind, finden nicht die geringste Gnade vor seinen Augen, da sie ihm tief hinter der Weisheit seiner Alles auflösenden Relativitätstheorie zurückzubleiben scheinen.

Erläuterungen zu Kant's Anthropologie (47. Heft).

Im Vorwort spricht sich der Erläuterer in verständiger Art über das letzte Werk Kant's aus. Man muss ihm Recht geben, wenn er es als das wenigst philosophische Werk des Philosophen, welches kaum als ein wissenschaftliches gelten könne, bezeichnet. Dass sich Kant hier eine freiere Bewegung gestattet, scheint ihm keinen Tadel zu verdienen, nachdem er seine grosse Aufgabe, die Grundlegung aller Theile der Philosophie in dreissigjähriger ununterbrochener schwerer Arbeit endlich erfüllt hatte. Der Erläuterer gesteht zu, dass Kant nach erlangter Reife des Geistes auch ohne strenge Ordnung, halb spielend, eine Fülle herrlicher Blüthen hervorgetrieben habe, welche in einen duftenden Strauss gebunden, dem Leser hätten überreicht werden können. Er will den fragmentarischen und beweislos behandelten Stoff des geistreichen Werkes, was alles Maass würde haben überschreiten müssen, nicht erschöpfend erläutern, sondern nur auf Lücken und Mängel bei Kant aufmerksam machen und auf die Ergebnisse derjenigen neueren Psychologie hindeuten, die durch Herbart eingeleitet und von Drobisch, Beneke, Lotze, Fichte, Bona J. Meyer und Anderen theils fortgesetzt und weiter entwickelt, theils modificirt worden ist. Die psychologischen Werke aus der Schule Hegel's will er am wenigsten empfohlen haben, da die Dürftigkeit der dialektischen Methode sich nirgends

offenbarer zeige als in dem Gebiete der Seelenlehre und des (wie Hegel sich ausdrückte) subjektiven Geistes. Die Erläuterungen, die über sechs Bogen nicht hinausgehen und die was sie bemerklich machen wollen in unverworrenen Entwickelungen darlegen, auch nicht wenig Scharfsinniges und Beachtenswerthes vortragen, widerholen indessen Vieles von dem, was der Erläuterer schon bei früheren Gelegenheiten vom realistischen Standpunkt aus gegen den formalen Idealismus Kant's und den Idealismus überhaupt vorgebracht hatte und worauf daher hier nicht wieder zurückgekommen werden kann. Wir beschränken uns daher in unserer Betrachtung auf einige hervorspringende Punkte, welche auf den Gegensatz des Realismus und Idealismus vorwiegend Bezug haben.

Kant spricht in seiner Anthropologie bekanntlich von „unbewussten Vorstellungen." Er sagt in §. 5 (28. Heft, S. 16 ff.): „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, das wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Diesen Einwurf machte schon Locke, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen verwarf. Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkle; die übrigen sind klar, und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen; sei es des Denkens oder der Anschauung."

Der Erläuterer zeigt nun (47. Heft, S. 7 ff.), dass die sogenannten „unbewussten Vorstellungen" in der neueren Psychologie, namentlich bei Herbart und Beneke, dann bei H. v. Hartmann eine grosse Rolle spielen. Er hätte indess darauf hinweisen können, dass die unbewussten Vorstellungen schon bei Leibniz eine erhebliche Rolle spielen und wenn man sich näher danach umsehen wollte, würde man finden, dass ihr Vorkommen in den Gedankenkreisen der Philosophen uralt ist. Nach Leibniz sind die Pflanzen und Mineralien gleichsam schlafende Monaden mit unbewussten Vorstellungen; in den Pflanzen sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte.*) Bei den Monisten finden sich die unbewussten Vorstellungen nicht weniger als bei den Monadologen.

Der Erläuterer sucht einen Weg der Verständigung in dieser Frage zu gewinnen, indem er sagt: „der in dem Worte enthaltene Widerspruch verschwindet für die Sache, wenn man darunter Ele-

*) Grundriss der Gesch. d. Philosophie von Ueberweg, III, S. 89.

mente oder Bestimmungen versteht, die sowohl bewusst als unbewusst in der Seele bestehen können. Dann ist die Möglichkeit solcher Elemente nicht zu bestreiten, allein es ist bedenklich, solche unbewusste Elemente Vorstellungen zu nennen, da diese zu dem Wissen gehören, und dem Wissen das Bewusstsein seiner selbst untrennbar zugehört. Ein Wissen, was sich nicht selbst als solches weiss, ist desshalb ein Widerspruch, und wenn nach dem Verschwinden des Bewusstseins etwas übrig bleiben sollte, so kann dies kein Wissen sein und wird ein Etwas, das in seiner inhaltlichen Bestimmung nicht vorgestellt werden kann." Dieser Erinnerung des Erläuterers können wir insoweit unsere Zustimmung geben, denn es wird sich mit allen erdenklichen Wendungen der Widerspruch von dem Begriffe unbewusster Vorstellungen nicht hinwegbringen lassen.

Bei Gelegenheit seiner Erörterungen über die Wahrnehmung, die man nicht eben eine Erklärung nennen kann, spricht sich der Erläuterer abermals gegen den Materialismus aus, aber doch nur so, dass er es für geboten erachtet (S. 14), zunächst bei dem Unterschiede von Körperlichem und Geistigem stehen zu bleiben. Wenn er hinzufügt, die Wahrnehmung zeige zugleich, dass dieser Unterschied nicht absolut sei, sondern nur die Form treffe, während der Inhalt in beiden derselbe sei, so sieht man nicht, wie diese Auffassung, da er jedenfalls dem idealistischen Monismus entgegen ist, nicht schliesslich auf Materialismus hinauslaufen soll.

Bei aller Hervorhebung der Psychologie Herbart's, Beneke's etc. gegenüber der Hegel'schen kann der Erläuterer doch nicht umhin (S. 38) von jener zu sagen, dass nach ihr die Seele in ein blosses Gehäuse umgewandelt werde, in dem die einzelnen Vorstellungen sich selbstständig herumtummeln. Wie aber diesem Uebelstande abgeholfen werden kann durch Unterscheidung der seienden Z u s t ä n d e der Seele (Gefühle und Begehren) als selbstständiger neben ihren wissenden Zuständen, ist nicht ersichtlich. Denn auch hier ist nur von Zuständen der Seele die Rede, die doch für sich den „Halt" ihrer Einheit nicht gewähren können. Der Vorzug der Psychologie Herbart's und Beneke's (die auch nicht mit einander zusammenstimmen) wird doch ungemein fraglich, wenn der Erläuterer einräumen muss, beide Psychologen hätten die Kraft des Denkens zwar beibehalten (anerkannt), aber sie aus einer selbstständig für sich bestehenden zu Kräften der einzelnen Vorstellungen umgewandelt und wenn Herbart die Gefühle und Begehrungen in Vorstellungen auflöse, so bleibe nichts übrig, was als die Einheit der Seele gelten könnte. — Wenn der Erläuterer sich genug thun kann

(S. 54) mit der Behauptung, Principien seien nur ein anderes Wort für Regeln, und Ideen seien nur ein anderes Wort für Begriffe, wenn er Ideen nur dann für Höheres als Verstandesbegriffe anerkennen würde, wenn sie den Sinnen sich darböten, um mit dem Verstand gedacht zu werden, so hat er freilich allem Idealismus den Rücken gekehrt, aber die Ideen nicht widerlegt und den Realismus nicht erwiesen. Die Gefühle sind ihm (S. 66) von der höchsten Bedeutung für den Menschen, der Maassstab alles Werthes im Sittlichen, Nützlichen und Angenehmen, und doch gibt er ihnen keine eigentlich gegenständliche Bedeutung. Denn wenn z. B. das Gefühl der Achtung zuhöchst auf die Autorität Gottes gehen soll, Gott aber höchstens als ein möglicher Gedanke, im Grunde aber nur als eine Phantasievorstellung behandelt wird, wo bleibt da die gegenständliche Bedeutung des Gefühls der Achtung? Nur wenn man, sagt er (S. 67) weiterhin, den grossen Gegensatz (der Achtung und der Lust) innerhalb des Gefühls des Menschen erkannt hat, kann das Handeln des Einzelnen und der Völker verstanden werden, und nur dann kann eine Wissenschaft des Sittlichen und des Schönen (als Erhabenes) aufgerichtet werden. Allein was kann aus einer solchen (realistischen) Wissenschaft des Sittlichen (vom Schönen zu schweigen) werden, wenn der Erläuterer das Sittliche der Völker in lauter Relativitäten auflöst? Nach realistischen Voraussetzungen hält er es für möglich (S. 68), in den Charakteren, Leidenschaften und Affekten mit dem aus ihnen abfliessenden Handeln dieselbe Einfachheit und Regelmässigkeit nachzuweisen, wie es die Astronomie für die verwickelten Bewegungen der Himmelskörper vermag. Ist hier der Geist nicht zur Natur herabgesetzt? Als Thatsache erkennt der Erläuterer die Definition Kant's an, die Lust sei das, was, wenn es da sei, kein Begehren wecke, der Schmerz sei das, was das Begehren wecke. Nur werde damit keine Einsicht in die Natur der Gefühle gewonnen. Allein mehr als dass sie richtig sei, ist von einer Definition nicht zu verlangen. Auch die andere Definition, Kant's Lust sei das Gefühl der Beförderung des Lebens, Schmerz das eines Hindernisses des Lebens, ist nicht so werthlos, als der Erläuterer behauptet. Doch fehlt ihr hier die Unterscheidung der wahrhaft und der scheinbar Lebenfördernden Lust, welche letztere zur Hemmung ausschlagen kann, so wie es auch Schmerz gibt, der mittelbar Lebenfördernd wirken kann, wie der Schmerz über begangene Fehler (Irrthum und Sünde). Dass jeder Lust ein Schmerz vorausgehen müsse, ist allerdings von Kant zuviel behauptet. Aber es mochte ihm dabei im Sinn liegen, dass nur des Schmerzes fähige Wesen Lust empfinden können und dass

jede Lust aus Ueberwindung möglich gewesenen Schmerzes entspringt.

Als gründlichstes und leichtestes Besänftigungsmittel aller Schmerzen erscheint Kant der Gedanke, den man einem vernünftigen Manne wohl anmuthen könne: dass das Leben überhaupt, was den Genuss desselben betreffe, der von Glücksumständen abhänge, gar keinen eigenen Werth, und nur was den Gebrauch desselben zu Zwecken anlange, einen Werth habe, den nur die Weisheit dem Menschen verschaffen könne. Wenn der Erläuterer dazu bemerkt, hier gerathe Kant in die Lehre der Stoiker; es sei leicht zu sagen, man solle dem Schmerz und der Lust keinen Werth beimessen, aber diess widerstreite — nach anderwärtigen Erklärungen Kant's selbst — der menschlichen Natur; so wäre näher gelegen zu zeigen, dass der Rath Kant's aus seinem eigenen Princip der Moral fliesse. Widerstreitet die Anweisung Kant's der menschlichen Natur, so ist sein Moralprincip selbst nicht im Einklang mit ihr und dies ist darum der Fall, weil es ein Formalprincip ist. Der Erläuterer erhebt sich aber nicht einmal zu der relativen Höhe dieses Princips. Der Philosoph soll nach ihm von der menschlichen Natur nicht das Unmögliche fordern. Ganz recht, aber doch das Mögliche und über das Mögliche geht die religiöse, die christliche Moral nicht hinaus, wohl aber bleibt die Relativitäts-Moral des Erläuterers weit hinter dem dem Menschen moralisch Möglichen zurück. Tiefsinnige Philosophen der Neuzeit haben auf ein erhabeneres Besänftigungsmittel der Schmerzen des zeitlichen Lebens hingedeutet: die Erweckung des tiefergehenden Schmerzes über das verschuldete Elend des gesammten Menschengeschlechtes (welcher jedoch in die Hoffnung der Erlösung mündet).

Was in zeitlicher Entwickelung begriffen ist, kann nicht Alles schon actu sein, was es zu sein vermag. Sein Vermögen ist daher reicher als seine jezeitliche Wirklichkeit und es muss ihm daher unausweichlich ein nicht schon jederzeit in Verwirklichung übergegangenes Vermögen zukommen. Wenn man von geistigen Anlagen sprechen darf und muss, so muss man auch Geistesvermögen anerkennen und in einem näher zu bestimmenden Sinne wird man mit Recht auch von einem Willensvermögen des Geistes sprechen dürfen und müssen. Wenn Kant ein Willens- oder Wollensvermögen des Geistes anerkennt, so ist er insoweit sicher im Rechte. Die Einwendung des Erläuterers (S. 73), es sei sonderbar, dass Kant seinen Begriff des Vermögens auch bei der Betrachtung des Begehrungsvermögens festhalte, da das Begehren oder Wollen schon dasselbe sei wie Vermögen und nach dieser Methode könnte man zuletzt

auch ein Vermögen zum Vermögen für erforderlich halten, erscheint selbst sonderbar, da, wenn Wollen schon Vermögen ist, Vermögen eben anerkannt ist, worauf es ankam. Von einem Vermögen zum Vermögen zu sprechen ist weiter nichts als vexatorisch. Nicht unrichtig sagt der Erläuterer: „Kant behandelt das Begehren ebenfalls nur fragmentarisch: er greift Einzelnes heraus, meist die verwickelteren Zustände, um dann moralische oder weltkluge Betrachtungen ihnen anzuschliessen. Es ist natürlich, dass der Zweck der Wissenschaft, die Erkenntniss des Gegenstandes, nicht erreicht werden kann.“ Aber er vergisst hier, dass er im Vorwort gesagt hatte, Kant habe in der Anthropologie absichtlich seinem Geiste eine freiere Bewegung verstattet. — Ueber Affekte und Leidenschaften sagt der Erläuterer (S. 75) Richtiges. Wenn er aber bemerkt, der Affekt sei weder von dem Standpunkt der Klugheit noch der Sittlichkeit zu rechtfertigen, aber als Affekt sei er weder unklug noch unsittlich, da er bloss einen Gefühlszustand, der den Naturgesetzen unterliege und kein Handeln bezeichne, doch könne er insoweit er zum Handeln führe, der Kritik verfallen, so muss doch erinnert werden, dass er nur dann der moralischen Kritik verfallen kann — und er verfällt ihr allerdings — wenn er beherrscht, gemässigt werden konnte. Sehr gut ist die Bemerkung, dass es Fälle gebe, wo sowohl die Klugheit wie die Moral eines hohen Grades oder sehr starker Gefühle nicht entbehren könne. Sie werden dann aber um so höher zu stellen, um so sittlicher zu nennen sein, je mehr sie gleichwohl in der Beherrschung der Willenskraft stehen. Die Behauptung Hegel's, dass nichts Grosses ohne Leidenschaft vollbracht werde, verwechselt die Leidenschaft mit der Begeisterung. Nochmals auf die Frage von der Freiheit des Willens zurückkommend, wiederholt der Erläuterer (S. 77) seine Umtaufe der Nothwendigkeit alles Wollens in die regelmässige Folge seiner Aeusserungen und zieht daraus die unabweisliche Folgerung der Aufhebung von Verdienst und Schuld. Hienach würde also die Bildung der Begriffe von Verdienst und Schuld auf Irrthum beruhen, die Wahrheit wäre die Gleichgültigkeit alles Wollens und Handelns und folglich auch die Gleichgültigkeit von Wahrheit und Irrthum, womit der Determinismus sich selbst ad absurdum führt. Das Ergebniss des Determinismus steht nicht bloss mit den Aussagen des gesunden Menschenverstandes in Widerspruch, sondern auch mit der wissenschaftlichen Logik.*) Es ist nicht ersichtlich, wozu es für den Erläuterer nach

*) Ueber die Freiheit des menschlichen Willens von Dr. K. Gaquoin (S. 2). Der Verfasser strebt eine Ausgleichung des Determinismus und Indeterminismus an (vergl. S. 32), die freilich kaum über Herbart hinausführt.

seinen Voraussetzungen noch nöthig war, mildere Urtheile über den Selbstmord zu begünstigen. Auch sieht man nicht, wie der realistische Determinist in der Betrachtung der Leidenschaften (S. 80 ff.) doch wieder einen Werthunterschied des Sittlichen und Unsittlichen, des Klugen und Unklugen etc. einführen kann. So gibt es nach dem Erläuterer unter den politischen Leidenschaften edlere und unedlere Arten, und er kann selbst von sittlichen Leidenschaften sprechen, die durch ihr Uebermaass doch ein Fehler seien. Er will nicht zugeben, dass die Vernunft, die nach ihm nur Verstand ist, durch die Leidenschaften geschwächt werde und nach ihm handelt der Leidenschaftliche in der Regel mit dem vollen Wissen seiner Unklugheit oder seiner Unsittlichkeit. Er merkt weder etwas von der einseitigen Schärfung des Verstandes des Leidenschaftlichen, noch von der Abstumpfung des Verstandes und der Trübung des Bewusstseins, welche schon mit der beharrlichen Verfolgung einer starken Leidenschaft, noch mehr aber mit der Befriedigung der Leidenschaft, je öfter wiederholt, um so mehr verknüpft zu sein pflegen. Die Leidenschaften sind ihm reale Gefühle der Lust und des Schmerzes, die nur dem davon unberührten Zuschauer als Wehe erscheinen, weil ihre letzte Wirkung zum Unglück, nicht zum Glück führt. Nach dieser Betrachtung wäre die Leidenschaft nur ein starker Irrthum, nichts Unsittliches und führte sie zum Glück, so wäre sie auch kein Irrthum.

Da nach dem Erläuterer alles Begehren und Handeln aus den Gefühlen hervorgeht, so ist ihm der Unterschied von Naturell und Temperament wissenschaftlich nicht durchzuführen. Daher gilt ihm die Lehre von den Temperamenten jetzt für ziemlich verlassen, wogegen zu erinnern ist, dass es kaum eine Psychologie gibt, worin sie nicht behandelt wäre. Die Pädagogen wenden ihr noch immer nicht geringe Aufmerksamkeit zu. Der Philosoph Chr. Sigwart hat in der Pädagogischen Zeitschrift von Schmidt etc. eine vortreffliche Darstellung derselben gegeben. Kant's Darstellung nennt v. K. zwar unterhaltend, aber nicht wissenschaftlich, weil er versäumt habe, die Unterschiede in der Empfänglichkeit für die Ursachen der Gefühle und in der Dauer der Gefühle zu untersuchen.

Es liess sich erwarten, dass der Erläuterer die Physiognomik und die Phrenologie in Schutz nehmen werde. Hegel's Absprechen darüber erscheint ihm verkehrt. Aber viel mehr erfahren wir über jene nicht, als dass die moderne Naturwissenschaft, die Paläontologie, die Ethnologie namentlich für die Schädelbildung und ihren Zusammenhang mit dem Gehirn und der Seele bedeutsame Thatsachen aufgefunden hätten und dass desshalb ein ursachlicher Zusammen-

hang (also doch ursachlicher Zusammenhang) zwischen Aeusserem und Innerem nicht abgeleugnet werden könne Indem, bemerkt er, Kant den Einfluss des Temperaments und Charakters auf die habituelle Gesichtsbildung anerkenne, gebe er die Grundlage der Phrenologie zu. Das Uebrige soll nach ihm mit Hülfe des Darwin'schen Gesetzes der Vererbung von selbst (?) folgen. Bezüglich seiner Bemerkungen über das weibliche Geschlecht, empfängt Kant für seine grosse Beobachtungsgabe erhebliche Lobsprüche; nur dass der Erläuterer die teleologischen Betrachtungen, wie überall, so auch hier, nicht geeignet finden will und seinen Realismus, den man doch nicht Materialismus nennen soll, recht grell in den Worten hervorkehrt: „Der Mensch hat weder als Mann noch als Frau einen Zweck; er kann sich in seinem einzelnen Handeln einen Zweck setzen; allein sein Dasein überhaupt, so gut wie die Summe seines Lebens und Handelns, ist ohne Zweck, sondern ein Stück aus der regelmässigen Bewegung der Elemente der Welt überhaupt.“ Wer sieht nicht, dass, wenn dem also wäre, das Zwecksetzen der Menschen nur eitel und nichtig sein könnte, ganz abgesehen davon, dass es seiner Möglichkeit nach aus den „Elementen der Welt“ gar nicht zu erklären wäre. Weiterhin (S. 90) wird gesagt: „Von einem Ziel und einer Bestimmung der Menschheit kann die Wissenschaft nicht sprechen, da dazu die Kenntniss des Willens jenes hohen Wesens ihr abgeht, von dem das Dasein des Menschen ausgegangen sein soll. Diese Kenntniss ist der Wissenschaft unerreichbar, da sie jenseits der Wahrnehmung liegt, und auch Analogien hier nicht zureichen. Die Antwort auf diese Fragen bleibt desshalb den Religionen und der Phantasie der Dichter überlassen. Auch für den Einzelnen besteht kein Ziel, was sein ganzes Dasein und Leben und Handeln beherrschte. Zwecke treten nur im Einzelnen auf, das ganze Leben ist nur, aber hat kein Soll. Eine Ausgleichung zwischen Glück und sittlichem Verhalten des Einzelnen kann nicht gefordert und nicht erwartet werden. Auch die Frage der persönlichen Unsterblichkeit kann von der Wissenschaft nicht mit Sicherheit beantwortet werden.“

Die Kenntniss Gottes und seines Willens muss freilich einer Wissenschaft unerreichbar bleiben, welche das Seiende nur der Wahrnehmung zugänglich erachtet, welche verlangt, dass Gott, wenn sein Dasein eingeräumt werden soll, der Wahrnehmung doch wohl auch sinnlich, also materiell, sich darstelle! Weil Gott weder geistig noch mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, darum kann ihn die Wissenschaft nicht zu den seienden Wesen rechnen, darum ist er für die Wissenschaft nicht und nichts, schliesst der

Realist und wenn er doch eingeständig ist, die Unmöglichkeit des Daseins Gottes nicht beweisen zu können, so reicht ihm dies gerade noch zu, wie die Religionen in der Menschheit entstehen konnten, sich nothdürftig verständlich zu machen, deren Vorstellungen und Begriffe, von ihnen Ideen genannt, ihm nicht weniger als die Werke der Dichter der Phantasie ihren Ursprung verdanken. Kann vom Realisten die Unmöglichkeit des Daseins Gottes nicht bewiesen werden, so kann er auch die Unmöglichkeit der persönlichen Unsterblichkeit nicht darthun und vom Zweck müsste doch offenbar das Gleiche gelten. So bleibt denn alles Ideale für den Realisten jenseits der Wissenschaft und für diese Armuth an Wissen sucht er sich zu entschädigen durch das Anklammern an das Materielle, froh und stolz darauf, dass er es im Denken über dasselbe wenigstens zur Erfassung einer Unzahl von grösseren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten bringt, wiewohl er auch gelegentlich ein Stück Begriff mit den Händen zu greifen meint.

Besondere Freude macht es dem Erläuterer (S. 90—91), darauf hinweisen zu können, dass merkwürdigerweise schon Kant anerkannt habe, aus dem Affen könne im Fortgange der Naturrevolutionen ein Mensch werden, während Carl Vogt gegenwärtig wegen derselben Behauptung, als einem Unerhörten, so viel Angriffe zu erleiden habe. In der That hatte Kant schon in der Kritik der Urtheilskraft (§ 80) von einem obgleich schwachen Strahl von Hoffnung gesprochen, welchen die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema erwecke, dass hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur auszurichten sein möge.*)

„Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschieden-

*) Ganz richtig fasst Joh. Huber (Die Lehre Darwin's S. 34) Kant's Ansicht kurz in die Sätze zusammen: „Der Organismus sei Erzeugungs-, der Mechanismus Erklärungsprincip. Die erste Entstehung ist demnach teleologisch und auf den göttlichen Verstand zurückzuführen, die Fortbildung aber mechanisch. Die Aufgabe für die Naturgeschichte gestaltet sich dahin, dass sie die ursprünglichsten einfachsten Gebilde aufsuche und zeige, wie daraus auf mechanischem Wege die andern sich entwickelt haben, und auf solche Weise ein natürliches Stufenreich gebildet worden sei, was bis zur menschlichen Organisation herauf reiche.“ Saint-Martin bestreitet das System einer (unbeschränkt) fortschreitenden Vervollkommnung. Baader leugnet nicht die sichtbare Stufenreihe aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur, fordert aber zur Erklärung der progressiven Hinaufläuterung der einzelnen Kräfte des Natürlichen das System der Präformation. (S. Werke Baader's XII, 174—175.) Vergl. Knodt's Erklärung in seiner Kritik der Schrift: Der alte und der neue Glaube von D. Fr. Strauss im Bonner k. Literaturblatt (1873).

heit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten der uns merklichen Stufen der Natur, der rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gesetzen, die ganze Technik der Natur abzustammen scheint. Der Archäolog der Natur kann, wie Kant weiter sagt, (hypothetisch) den Mutterschooss der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein grosses Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war."

In einer Anmerkung bemerkt Kant noch, dass es sich a priori nicht widerspreche, anzunehmen, gewisse Wasserthiere könnten sich nach und nach zu Sumpfthieren und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausgebildet haben; nur zeigt die Erfahrung davon kein Beispiel. In der Anthropologie (im zweiten Theil E.) spricht Kant von mehreren Epochen der Entwickelung „der Thierklasse" des Menschen und wird dabei auf den Gedanken geführt: „ob nicht auf dieselbe zweite Epoche (er hatte von zwei Epochen gesprochen), bei grossen Naturrevolutionen, noch eine dritte folgen dürfte, da ein Orangoutang oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Cultur sich allmählig entwickelte."

Eine nahe Verwandtschaft der die Abstammungslehre betreffenden Hypothesen Kant's und Darwin's ist also unläugbar vorhanden.*) Dem Materialismus sind beide Forscher, sofern sie Gott-

*) Wenn Seidlitz (die Darwin'sche Theorie S. 4 ff.) Göthe 1791 und 1796 die Abstammungslehre erkannt haben lässt, so wäre zu untersuchen gewesen, ob Kant durch die Kritik der Urtheilskraft (1790) nicht auf ihn gewirkt hatte und ob ihn nicht Kant's Anthropologie (1798) in seiner Ansicht bestärkte. Vergl. Kuno Fischer's Gesch. der n. Philos. 2. A. IV, 645.

Gläubige sind, entgegen. Sie halten beide, bei möglicher theilweiser Verschiedenheit der Gründe, an dem Glauben an den überweltlichen Gott, an der Schöpfung, an dem nichtmechanischen Ursprung des ersten Organischen fest, Kant überdies noch an dem Gedanken des Zwecks, an der Teleologie, wenn auch nicht in constituiver, doch in regulativer Bedeutung. Beide Forscher stimmen überein in der Annahme der Möglichkeit der Abstammung des Menschen von einer höher organisirten Thierart, die der Eine sogar in einer der noch existirenden Affenarten, der andere in einer untergegangenen sucht.*) Kant spricht dabei von einem Innersten im Gliederbau des Menschen, welches als Organ für den Gebrauch des Verstandes funktioniren konnte, ohne uns weder die Entstehung dieses innersten Organs noch die des Verstandes selbst zu erklären. Darwin begnügt sich mit der nichts erklärenden Annahme einer quantitiven Steigerung der psychischen Fähigkeiten des affenartigen Mutterstammes, von Wundt in den Ausspruch gekleidet: „Die Thiere sind Wesen, deren Erkenntniss von der des Menschen nur durch die Stufe der erreichten Ausbildung verschieden ist.“ Forscht man nach einer ausreichenden Erklärung, wie Kant zu einer solchen Abstammungslehre kommen konnte, so sehen wir nicht, wie man ihn hier vor dem Vorwurf schützen kann, einer Hypothese sich hingegeben zu haben, die im offenen Widerspruch mit seinem idealistischen System steht. Es müsste denn die Annahme gestattet sein, dass er mit seiner Hypothese der intelligiblen Welt wie durch eine geheime Nabelschnur mit Leibniz, d. h. der Monadologie, gleichsam hinter dem Rücken

*) In seinem Werke: Die Abstammung des Menschen, lässt Darwin (S. 111) den Menschen „von irgend einer affenähnlichen Form“ abstammen. Vergl. S. 134. S. 116 spricht er von „unsern früher halbmenschlichen Vorfahren.“ S. 135 sagt D.: „In Bezug auf die körperliche Grösse und Kraft wissen wir nicht, ob der Mensch von irgend einer vergleichsweise kleinen Art, wie der Schimpanse, abstammt oder von einer so mächtigen, wie der Gorilla. Nach S. 171 soll der Mensch ein Zweig des altweltlichen Simiadenstammes und in die Abtheilung der Catarhinen einzuordnen sein. Irgend ein altes Glied dieser anthropomorphen Untergruppe soll (S. 172) den Menschen Entstehung gegeben haben. Daher soll nicht anzunehmen sein, dass (S. 173) der frühe Urerzeuger des ganzen Stammes der Simiaden, mit Einschluss des Menschen, mit irgend einem jetzt existirenden Affen identisch oder ihm auch nur ähnlich gewesen sei. Es ist Darwin (S. 174) mehr als wahrscheinlich, dass unsere frühen Urerzeuger auf dem afrikanischen Festland, und zwar hier eher als irgendwo anders, lebten. Das Alles bewegt sich in lauter Vermuthungen, die Darwin Wahrscheinlichkeiten dünken. Ein gültiger Beweis ist damit absolut nicht geleistet. Die Jünger Schelling's als Naturphilosophen und Hegel's haben sich kaum in lockerern Hypothesen und Analogien bewegt als es jetzt der hochgepriesene Darwin sich erlaubt.

seines Kriticismus, verbunden geblieben sei und er daher keinen Widerspruch darin gefunden habe, den Menchen aus dem Affen abstammen zu lassen, weil alle Monaden, schon die niedersten, geistig seien und das niedrigere Geistige sehr wohl als Vorstufe der höheren Geistigkeit — wenigstens regulativ — gedacht werden könne, es sich aber von selbst verstehe, dass im Reiche des Geistigen, welches dem All der Wesen gleich sei, nur von quantitativen Unterschieden die Rede sein könne. Diese Annahme scheint aber nicht recht zu passen, weil Kant sich ausdrücklich gegen die Leibnizische (und Herder'sche) Evolutionslehre und für die Theorie der Epigenesis erklärt. Epigenesis ist Generationismus, und ruht auf dem Prästabilismus, nicht in der Gestalt der individuellen, sondern der generischen Präformation, nicht der Evolutions- oder Eduktions-, sondern der Produktionstheorie. Wie sich nun die generische Präformationslehre, die Abstammung des Menschen vom Affen, wenn auch Gott schon in den niedrigsten Organismus oder vollends in die noch unorganische Materie die Anlage zur Entwickelung zum Menschen gelegt hätte, mit der Annahme der intelligiblen Welt und der Hypothese der intelligiblen (überzeitlichen) Freiheit des Willens vertragen soll, das erscheint unausdenklich geheimnissvoll und unergründlich. Auch Darwin hätte von seiner Gotteslehre aus consequent auf den Prästabilismus kommen müssen. Ja, wenn er Philosoph genug gewesen wäre, so würde er an der Epigenesis Kant's vorbei zu der Evolutionslehre der Leibnizischen Monadologie haben zurückgehen müssen. Allein Darwin's Interesse ist gar nicht diesen metaphysischen Fragen zugewendet, sondern er begnügt sich damit, Gottes Dasein und die Schöpfung einzuräumen, da und dort vorübergehend Gottes, der Schöpfung, der Lebenseinhauchung bezüglich der ersten organischen Wesen zu erwähnen, den Glauben an das Dasein eines allmächtigen Gottes veredelnd zu nennen und auszusprechen, dass die Frage, ob ein Schöpfer und Regierer des Weltalls existire, von den grössten Geistern, welche je gelebt hätten, bejahend beantwortet worden sei.*) Darf man hienach festhalten, dass Darwin das Dasein Gottes, die Weltschöpfung und Weltregierung Gottes nicht verneinen will, sei es dass er (deistisch) das Wie derselben für unerforschlich hält, sei es dass er diese Erforschung weder hier, noch anderwärts zum Gegenstand seiner Untersuchung machen will, so schliesst er doch

*) Ueber die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürl. Züchtung etc. Uebers. von Bronn, 2. A. S. 212, 215, 234, 499, 514, 519, 523, 525; Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Uebers. v. C. Carus, I, 55, 269.

in seinen Untersuchungen jeden weiteren Einfluss Gottes aus, so dass nicht einmal bestimmt von einem in der Welt fortwirkenden Schöpfungsplan Gottes gesprochen wird.*) Von da an, dass ein erstes Organisches gegeben ist, vollbringt die Causalität unter den Bedingungen der Zufälligen nach seiner Theorie Alles. Von jener Anerkennung des überweltlichen Gottes und der Schöpfung abgesehen, verläuft seine Theorie, wenn man nicht sollte sagen dürfen, in den Materialismus, doch demselben so ähnlich, dass sie sofort von der Mehrheit seiner Nachfolger. wenn nicht als Materialismus genommen, so doch für den Materialismus verwendet werden konnte. Daher erklärte Carl Vogt alsbald die Consequenzen des Darwinismus für furchtbar für eine gewisse Richtung, unter welcher er nichts Anderes als die theistische und ihre Consequenzen verstand, obgleich er wissen musste, dass Darwin selbst die Consequenz des Atheismus aus seiner Abstammungs- und Umwandlungslehre nicht gezogen hatte und also auch wohl nicht gezogen wissen wollte. „Es unterliegt keinem Zweifel, fährt C. Vogt fort, die Darwin'sche Theorie setzt den persönlichen Schöpfer und dessen zeitweilige Eingriffe in die Umgestaltung der Schöpfung und in die Schaffung der Arten ohne weitere Umstände vor die Thüre, indem sie dem Wirken eines solchen Wesens auch nicht den geringsten Raum lässt. Sobald einmal der erste Anfangspunkt, der erste Organismus gegeben ist, so entwickelt sich aus diesem durch natürliche Zuchtwahl in fortgesetzter Weise die Schöpfung durch alle geologischen Zeitalter unseres Planeten hindurch, nach den einfachen Gesetzen der Vererbung: — es entsteht keine neue Art durch schöpferischen Eingriff, es verschwindet keine durch göttlichen Vernichtungsbefehl — der natürliche Verlauf der Dinge, der Entwicklungsprocess sämmtlicher Organismen und der Erde selbst genügen an und für sich zur Hervorbringung sämmtlicher Erscheinungen. Auch der Mensch ist dann nicht ein besonderes Geschöpf, in specieller Weise und verschieden von den übrigen Thieren gefertigt, mit einer ganz besonderen Seele und einem von Gott selbst eingeblasenen Odem versehen – sondern der Mensch ist dann nur das höchste Entwickelungsprodukt der fortgeschrittenen thierischen Zuchtwahl, hervorgegangen aus der zunächst unter ihm stehenden Gruppe der Affen.“**) Diese Auffassung seiner

*) Man müsste denn die Aeusserung in der zuletzt angeführten Schrift (S. 27), dass der Mensch und alle übrigen Wirbelthiere nach demselben allgemeinen Plane gebaut seien, ernstlich im Sinne eines von Gott entworfenen Planes zu verstehen haben, wovon aber in dem Weiteren nicht das Geringste ersichtlich wird.

**) Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde von Carl Vogt, S. 260.

Lehre bestätigte Darwin in seinem dritten Hauptwerk: „Die Abstammung des Menschen“ hauptsächlich mit dem Unterschiede von Vogt, dass er auch hier seine Anerkennung Gottes, der Schöpfung und der göttlichen Weltregierung aufrecht erhält, so dass man seine Berufung auf Vogt, Büchner, Rolle und seine Hervorhebung Häckel's doch nicht als Zustimmung zu dem Atheismus dieser Forscher nehmen darf, so auffällig diese Zustimmungserklärungen erscheinen mögen.*) Obgleich Darwin die Kritik seines Werkes über die Entstehung der Arten von Frohschammer**) bekannt war, so hat er doch in seinem Neuen Werke: „Die Abstammung des Menschen,“ während er den genannten deutschen Materialisten, einigen von ihnen sogar in grossem Maasse, Lob spendete, mit keiner Silbe sich auf eine Berücksichtigung der Kritik Frohschammer's eingelassen, was doch gewiss seine Schuldigkeit gewesen wäre. Freilich war es leichter, im gewohnten Fahrwasser seiner Hypothesen und Erscheinungsdeutungen munter fortzusteuern, als die scharfsinnige und gewichtige Kritik des deutschen Philosophen zu prüfen. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen ob einige wenige Einwendungen Frohschammer's gegen Darwin's Theorie einer Modification fähig sind, aber der Hauptstamm seiner Einwendungen gegen Darwin und seiner Gründe für die Möglichkeit der Erklärung aller Erscheinungen des organischen Lebens aus der Schöpfungstheorie einer ursprünglichen und eigentlichst planmässigen Mannigfaltigkeit der organischen Hervorbringungen steht heute noch aufrecht und ist weder durch Darwin selbst, noch durch C. Vogt, noch durch Büchner, noch durch Moritz Wagner oder Häckel erschüttert worden.***) In anderer Weise einschneidend sind von Joh. Huber („Die Lehre Darwin's kritisch betrachtet“) die gegen Darwin sprechenden Gründe umfassend dargelegt worden. Besonders lehrreich ist der 3. Abschnitt seiner geistreichen Schrift, in welcher er die wichtigsten Schriften der Gegner und Anhänger in verschiedenen Schattirungen

*) Wenn Joh. Huber in seiner geist- und kenntnissreichen Schrift: Die Lehre Darwin's etc. S. 85 aus Aeusserungen Darwin's in seinem zweiten Werke (Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestication) die Erwartung zieht, er werde weiterhin die religiösen Gefühle nicht mehr beachten (sich zum Atheismus bekennen), so hat sich doch diese Erwartung bis jetzt nicht bestätigt.

**) Athenäum: Philos. Zeitschrift von Frohschammer I. B. 3. Heft S. 439—530. Diese Abhandlung wurde mit einer Nachschrift wieder abgedruckt im Anhang zu dem Werke Frohschammer's: Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft S. 443—540.

***) Freilich spricht Frohschammer nur von der Möglichkeit und lässt auch die entgegengesetzte Möglichkeit noch offen.

bespricht. Die Anhänger Darwin's haben nichts an das Licht gestellt, was sich an Bedeutung dieser tiefgedachten und umsichtigen Schrift vergleichen liesse, was nämlich den philosophischen Gehalt betrifft; wiewohl auch in dieser Schrift noch Wichtiges unbestimmt bleibt. Darwin wird sich endlich doch fragen müssen, ob seine Gotteslehre und seine Abstammungslehre sich mit einander vertragen und nicht vielmehr sich diametral widersprechen. Es tritt in der That die Alternative an ihn heran, entweder seine Gotteslehre zu behaupten und dann seine Abstammungslehre, wenigstens in dieser dem blinden Gesetz uud dem Zufall alles einräumenden Form, über welche schon die Kantische erhaben ist, aufzugeben oder seine Abstammungslehre zu behaupten und dann seine Gotteslehre fallen zu lassen und sich dem Atheismus und Materialismus eines Theils seiner Anhänger anzuschliessen. Ist es ihm Ernst mit seiner Anerkennung des Daseins Gottes, der göttlichen Schöpfungs- und Weltregierungslehre, so könnte und sollte er auch wissen, welche die unausweichlichen Consequenzen dieser Lehre sind. Er sollte wissen, dass Gott nur als der absolute Geist, folglich nicht gedankenlos, gedacht werden kann, sondern unendlich gedankenreich sein muss und folglich nicht plan- und zwecklos sich als Schöpfer erweist, sondern vielmehr das gesammte All seiner Schöpfung mit der unendlichen Fülle seiner Gedanken, Ideen und Zwecke umspannt und durchdringt. Vertieft sich Darwin in die Hoheit und Erhabenheit dieses Gedankens, so wird ihm s e i n e Abstammungslehre nicht mehr grossartig erscheinen, sondern i h m gegenüber eng, kleinlich, arm und von tieferem Geist verlassen.**) In Kurzem wird die Abstammungslehre in einer tiefer gehenden Gestalt hervortreten und dann erst kann und wird die Hauptfrage zur wissenschaftlichen Entscheidung kommen.

Von den übrigen (mit Ausnahme der Metaphysik der Sitten) kleineren Schriften Kant's, die hier nicht aufgezählt zu werden brauchen, da sie durch die Ausgaben von Rosenkranz und von Hartenstein bekannt genug sind, fehlen bis jetzt die in Aussicht gestellten Erläuterungen des Herausgebers. Daher können wir hier

*) Der kürzlich verstorbene ausgezeichnete Naturforscher J. J. Kaup erklärte sich aus physiologischen Gründen sehr stark gegen den Darwinismus. Allg. Augsb. Zeitung Nr. 196. Beilage (S. 2998). Sogar eine Fraktion der Materialisten bestreitet die Darwin'sche Abstammungslehre, innerhalb welcher Karl Müller in Halle der bemerkenswertheste Gegner Darwin's sein möchte. Wie verschiedenartig überhaupt die Abstammungslehre aufgefasst und zu gestalten versucht wird, ist ersichtlich aus der Vergleichung der Schriften Baumgärtner's, Kolliker's, Perty's, Planck's, Wigand's, v. Hartmann's, Dreher's etc.

mit den Erörterungen über die Erläuterungen zu den Werken Kant's schliessen.

Wir bedauern, dass uns in Nr. III bei Besprechung der Erläuterungen des Herausgebers zu Kant's Kritik der reinen Vernunft die oben mehrmals erwähnte Schrift des H. Dr. Grapengiesser noch nicht vorgelegen hatte. Sie würde sonst dort mehrfach wegen ihrer Wichtigkeit mit in Berücksichtigung gezogen worden sein.

V.

Johann Gottlieb Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung, mit Erläuterungen des Herausgebers (132. und 133. Heft).

Im Vorwort gibt der Herausgeber Nachricht über die Entstehung dieser ersten Schrift Fichte's, die zu Ostern 1792 herauskam und ein Jahr später bereits eine zweite Auflage erlebte. Da sie gegen die Absicht Fichte's und angeblich aus einem Versehen des Königsberger Verlegers anonym und ohne Vorrede herauskam, so wurde sie anfangs für eine Schrift Kant's selbst gehalten und dies blieb nicht ohne Einfluss auf die Berufung Fichte's nach Jena (1794).

In der zweiten Auflage beseitigte Fichte längere Stellen der ersten, machte aber andererseits bedeutende Zusätze, welche der Einheit und Verständlichkeit der Schrift nur geschadet haben. Der Abdruck ist gleichwohl nach der zweiten Auflage erfolgt, doch sind der Vollständigkeit wegen die gestrichenen Stellen der ersten Auflage mitaufgenommen. Der Herausgeber glaubte hier seine Erläuterungen kürzer halten zu können, da Fichte in der bemerkten Schrift in der Hauptsache doch nur Kant's Lehre wiederholte, über welche er sich schon ausgesprochen hatte.

Wir finden in diesen kurzen Erläuterungen im Wesentlichen dieselben Gedanken wieder, welchen wir schon bei Gelegenheit der Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft sowie der Religion innerhalb der blossen Vernunft begegnet sind. Für uns bemerkenswerth ist aber die Nachweisung, dass vom § 14 an sich schon die Spuren des bei Fichte beginnenden Idealismus zeigen. S. 185—86 (Heft 132 und 133) fasst der Erläuterer die Hauptlehren der Fichte'schen Schrift in 16 Sätzen zusammen (die freilich die Dürftigkeit dieser Schrift offenbar machen) und gibt eine kurze zusammenfassende Kritik, welche in der Hinweisung darauf endigt, dass hier schon der Idealismus Fichte's sich

zu entfalten beginne, der dann in seinen Hauptwerken sich consequenter und geschlossener dargestellt und in gewisser Weise sich in Schelling, Hegel und selbst Schleiermacher fortgesetzt habe. Die Polemik gegen den einseitigen Apriorismus der idealistischen Systeme ist nicht unberechtigt, überschiesst aber ihr Ziel, indem der Erläuterer bei einem ebenso oder noch einseitigeren Empirismus anlangt.

Erläuterungen zu Friedrich Schleiermacher's Monologen, (7. Heft) mit einer vorangestellten Abhandlung über Schleiermacher's Leben und Schriften vom Herausgeber (J. H. v. Kirchmann).

Gegen Ende dieser Abhandlung sagt der Herausgeber, den Standpunkt Schleiermacher's bezeichnend: „Schleiermacher war ein Zeitgenosse Fichte's, Schelling's und Hegel's; indess hat er in seinen philosophischen Auffassungen sich keinem derselben unbedingt angeschlossen; deutlich ist bei Schleiermacher der Einfluss Plato's und Spinoza's zu bemerken. Schleiermacher ist in seinen philosophischen Ansichten dem Realismus mehr zugewendet, als die damals herrschenden idealistischen Systeme Kant's, Fichte's und Hegel's erwarten lassen. Raum und Zeit sind ihm Formen der Existenz der Dinge selbst; ebenso haben die Kategorien Gültigkeit für die Dinge selbst. Die menschliche Auffassung ist nach Schleiermacher durch die Sinnesthätigkeit bedingt; dadurch wird das Sein der Dinge in das Wissen aufgenommen; das Denken verarbeitet diesen Inhalt der äussern und innern Erfahrung; jenes ist die „organische," dieses „die intellektuelle" Funktion, oder das apriorische Erkenntnisselement. Die Vielheit der Objekte schliesst sich zu einer realen, Objekt und Subjekt umfassenden Einheit zusammen; dadurch bildet sie ein gegliedertes Ganzes. Diese Totalität ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit. Ueber die Gottheit sind dem Menschen nur negative und bildliche vom Menschlichen abgenommene Aussagen möglich. Jeder Theil der Welt steht mit dem andern in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An das Wirken knüpft sich das Gefühl der Freiheit, an das Erleiden das Gefühl der Abhängigkeit. Dem Unendlichen gegenüber besteht im Menschen das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. In diesem Gefühl wurzelt die Religion. Ihr Inhalt ist die Darstellungsweise des religiösen Gefühls, und als solche ist sie von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objektive Wirklichkeit im Bewusstsein zu reproduciren srebt, wesentlich verschieden. Man verkennt nach Schleiermacher die Grenzen beider Gebiete, wenn

man die Dogmen der Religion in Philosopheme verwandeln oder in der Theologie philosophiren will; der Philosophie kommt innerhalb der Religion nur ein formeller Gebrauch zu. In der Ethik stellt Schleiermacher dem kategorischen Imperativ Kant's, der nur das Allgemeine kennt, die Individualität und das Gefühl des Einzelnen gleich berechtigt gegenüber. Das höchste Gut ist die oberste Einheit des Realen und Idealen und damit das sittliche Ziel; die Pflichten geben hiezu die Regeln, die Tugenden die Kraft.“ In dieser Darstellung ist der Einfluss Schelling's nicht berücksichtigt. Das realistische Moment bei Schleierm. kann indess doch kaum als eine Annäherung an den Realismus des Erläuterers gedeutet werden. Siegfried Lommatzsch eröffnet uns über das Ziel Schleiermacher's in seinem Werke: Schleiermacher's Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen etc. ganz andere und tiefere Anschauungen. Wohl rühmt der Erläuterer Schleierm.'s starke Betonung des Gefühls, welches in den idealistischen Systemen völlig (?) in Vergessenheit gerathen sei. Wenn er Schleierm. den Ruhm zuerkennt, zuerst die Bedeutung dieses wichtigen Seelenzustandes wieder hervorgehoben zu haben und damit die Geltendmachung des Individuellen gegenüber dem leeren Allgemeinen der Kantischen Moral in Zusammenhang bringt, so ist es ihm doch ein völliges Verkennen der Natur des Abhängigkeitsgefühls, wenn Schleiermacher weitergehend es unternehme, aus demselben auch den Inhalt der Religion abzuleiten. Da das Abhängigkeitsgefühl, wie jedes Gefühl, kein Wissen sei, so sei es auch kein Mittel und Weg für das Erkennen des Seienden, sondern selbst ein Seiendes und somit nur ein Gegenstand des Wissens. Den Inhalt der Religion müsse also der Mensch von anderswoher entnehmen. Und woher kann und soll der Mensch nach dem Erläuterer den Inhalt der Religion entnehmen? Darauf gibt er uns die Antwort: (7. Heft S. 13) „die Philosophie lässt erkennen, dass auch auf dem Gebiete der Religion die sinnliche und innere Wahrnehmung die Elemente dazu liefert, welche die Phantasie oder das verbindende Denken im Dienste der Gefühle dann so gestaltet, dass letztere befriedigt werden. Die Phantasie hilft dabei selbst die Quelle dieses Inhaltes verhüllen, indem sie den Begriff der göttlichen Offenbarung bildet.“ Damit soll doch offenbar (in Einklang mit L. Feuerbach) gesagt sein, der Mensch erfinde sich selbst seine Religion, die er sich dann als geoffenbart vorspiegele. Dass dies der Sinn seiner Rede sei, erhellt vielleicht noch deutlicher aus einem Passus des Erläuterers zu Fichte's Kritik aller Offenbarung, wo er ganz unmissverständlich sagt (Heft 132 und 133 S. 175): „Wäre Fichte nicht in den Kate-

gorien von Kant's „Kritik der praktischen Vernunft“ befangen, so hätte ihm jede unbefangene Betrachtung der Geschichte sagen müssen, dass Alles, was die Völker an sittlichen und Rechtsbegriffen und Gesetzen besitzen und besessen haben, mehr wie irgend ein Anderes, ihr eigenstes Werk ist, was aus der Arbeit von Jahrtausenden und unzähligen Geschlechtern allmählig sich gebildet hat und fortwährend, auch in der Zukunft, in allmähliger Umbildung und Veränderung sich fortentwickeln wird. Zu diesen eigensten Werken des Menschen gehört vor Allem seine Religion sammt ihren Begriffen von Offenbarung und Inspiration.“ Zur Beurtheilung dieser haltlosen Auffassung des Erläuterers erinnern wir an früher Gesagtes.

Die Erläuterungen zu Schleierm.'s Monologen sind kurz, aber in ihrem kritischen Theil nicht ohne Wahrheit, während der Ausdruck des eigenen Standpunkts frostig und ungenügend bleibt. Mit Recht findet der Erläuterer in der Sprache der Monologen ein Streifen an das Gesuchte und Affektirte, welches in den späteren Hauptwerken glücklicher Weise verschwunden ist. Die Monologe leiden an Mangel der Bestimmtheit und Schärfe. Sie erscheinen dem Erläuterer daher als Versuche, erst Klarheit zu gewinnen, sie sind ihm ein Reinigungsprocess für Schleiermacher selbst, nicht ohne dass er dem damals beliebten Haschen nach Originalität allzu nachgiebig seinen Tribut zahlte. Wenn Schleiermacher im dritten Monolog äussert: „Ich bin dem jetzigen Geschlecht ein Fremdling; gleichgültig lässt mich, was die Welt, die jetzige, thut oder leidet,“ so nimmt ihn der Erl. gegen ihn selbst in Schutz, indem er ihn besser findet, als er hier sich selbst schildert und mit Recht hinzufügt: „Als die Zeit der Noth mit 1806 über das Vaterland hereinbrach, gehörte Schleiermacher zu den muthigsten Vorkämpfern für die Wiederaufrichtug des Vaterlandes, und als nach 1815 die Reaktion die Früchte des Sieges nicht zur Entwickelung kommen liess, hat sich Schleiermacher bis an sein Ende ausdauernd und praktisch mit Opfern und Gefahren an allen Kämpfen für geistige und religiöse Freiheit betheiligt.“ Das Unerfreulichste ist der Spinozistische Zug, der durch diese meist in nebelhafter Unbestimmtheit und verschwommener Gefühlsseligkeit sich bewegende Monologe hindurchgeht und der sich verschiedentlich in Aeusserungen eines mit dem urgirten Abhängigkeitsgefühl contrastirenden spröden und frostigen Stolzes kund gibt. Wie wenn er in Verachtung seiner Zeit und in hochfahrendem Selbstgefühl sich einen prophetischen Bürger einer späteren Welt nennt (S. 64), als ob der Spinozismus die Welt auf eine höhere Stufe der Religion und Gesittung erheben könnte!

Wie wenn er — der deterministische Spinozist — fragt: (S. 70) „Wo ist die Grenze meiner Kraft? wo denn finge sich an das fürchterliche fremde Gebiet? Unmöglichkeit ist für mich nur in dem, was ausgeschlossen ist durch der Freiheit in mir ursprüngliche That, durch die Vermählung mit meiner Natur.“ Oder wenn er (S. 74) ausruft: „Ich trotze dem, was Tausende gebeugt. Nur durch Selbstverkauf geräth der Mensch in Knechtschaft, und nur den wagt das Schicksal anzufeilschen, der sich selbst den Preis setzt und sich ausbietet.“ Dazu macht der Erl. die berechtigte Bemerkung: „Wozu dieser Stolz, mit dem hier Schleiermacher, gleich dem Weisen der Stoiker, sich für unverwundbar erklärt? Wesshalb soll der Mensch nicht den Schmerz fürchten? wesshalb mit einer Erhebung prahlen, die, wenn das Unglück wirklich hereinbricht, doch nicht Stand hält?“ Wenigstens nicht dem, der keine über das Irdische hinausgehende Hoffnung kennt. Damals war Schleiermacher noch sehr vom Spinozismus befangen, über den er später sich erhob zu tieferen Ueberzeugungen.

Erläuterungen zu Friedrich Schleiermacher's: Philosophische Sittenlehre mit Vorrede des Herausgebers (H. v. Kirchmann), 43., 45., 46., 48., 52., 57. und 58. Heft.

In der Vorrede gibt der Herausgeber Nachricht über die Entstehungsart des von A. Schweizer zuerst herausgegebenen Werkes. Aus zerstreutem Material von Vorlesungen mehrerer Jahrzehnte, wenn auch mit grosser Sorgfalt und Sachkenntniss, zusammengestellt, konnte das Werk doch nicht die Vollendung erhalten, welche Schleiermacher selbst ihm für den Druck gegeben haben würde. Der Herausgeber bezweifelt aber nicht, dass gleichwohl der Inhalt genau die Gedanken Schleiermacher's wiedergebe. Er erklärt an den Entwurf seiner Erläuterungen mit all der Achtung, Vorsicht und Ausdauer gegangen zu sein, welche das Werk zu beanspruchen berechtigt sei. Allein trotzdem hätten sich seine Erläuterungen zum grössten Theile in eine Kritik umgewandelt, in welcher dem Urtheil Twesten's, der die Ethik Schleiermacher's für das vollendetste seiner Werke erklärt habe, und der zahlreichen Verehrer Schleiermacher's nicht habe beigetreten werden können. Zur Beurtheilung des Werkes im Allgemeinen unterscheidet der Herausgeber die Form von dem Inhalt. Bezüglich der Form kann man dem Herausgeber nicht wohl widersprechen, wenn er Folgendes hervorhebt: „Schleierm.'s philosophische Ausbildung fiel in die Blüthezeit der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie, welche letztere später von Hegel

ihre Vollendung erhielt. Es ist desshalb nicht zu verwundern, wenn Schleiermacher in den Grundbegriffen und in der Methode dieser Philosophie befangen erscheint; dies tritt namentlich in den älteren Manuscripten (d. u. e.) deutlich hervor. Allein Schleierm. war doch zu selbstständig und zu sehr auch durch sein Amt als Prediger an das reale Leben befestigt, als dass er sich den Principien dieses absoluten Idealismus vollständig hätte gefangen geben können. Er hält sich desshalb von den strengen Consequenzen, die Hegel zieht, zurück; er mag Hegel nicht bis zu den offenbaren, allem Denken Hohn sprechenden Widersprüchen folgen; allein indem Schleiermacher, obgleich in dem Netze dieser Philosophie verstrickt, sich der Wirklichkeit näher zu halten sucht, geräth er in eine Inconsequenz der Methode, welche in dem ganzen Werke bemerkbar ist.“ Dies führt der Herausgeber des Näheren aus und hält nicht mit der Behauptung zurück, dass aus der angewendeten Methode Schleiermacher's eine Unverständlichkeit des Werkes hervorgegangen sei, welche die Schriften Schelling's und Hegel's vielfach überboten. Rücksichtlich des Inhaltes des Werkes erhebt der Herausgeber nicht minder ernste Bedenken, die sich in dem Vorwurf concentriren, dass Schleiermacher sein ethisches Grundprincip: das Einswerden der Vernunft mit der Natur, nicht im Geringsten beweise. Das Princip werde zwar im Wege der dialektischen Ableitung eingeführt, allein die höheren Begriffe, von denen diese Ableitung ausgehe, seien selbst aus der Erfahrung entlehnt. Nach dem Vorgange Hegel's verwechsele Schleiermacher fortwährend die Identität (Einerleiheit) mit der Einheit. Bei Schleiermacher unterscheide sich das Sittliche von dem Natürlichen nur in dem Grade, nicht in der Art. Da aller specifische Unterschied beider aufgehoben sei, so könne es nicht überraschen, wenn in dem Werke weit mehr über Gegenstände der Physiologie, Psychologie, Ethnologie, Technik, Pädagogik, Nationalökonomie, Aesthetik gehandelt werde als über Ethik. Auf allen Seiten verliere sich Schleiermacher bei der Weite seines Princip's in jene Wissenschaften, und doch könne das daraus Gebotene nur Stückwerk bleiben, da es unmöglich sei, auf die weiten Gebiete all dieser Wissenschaften gründlich einzugehen. Umgekehrt sei dieses Sichgehenlassen ins Grenzenlose Anlass, dass der sittliche Stoff nur unvollständig erfasst werde und dass ein grosser Theil dieses Gebietes gar nicht oder nur in der oberflächlichsten Weise behandelt werde. „So ist die Darstellung der Ehe, der Familie und des Staates überaus dürftig; die Bedingungen der Eingehung der Ehe, ihre Trennung, ihre Wirkungen auf das Vermögen und die persönlichen Rechte; ferner die Verträge, das Eigenthum, die Or-

ganisation und die Verwaltung des Staates, die Stellung der Beamten, der Monarchie, Aristokratie und Republik, die wichtigsten Verhältnisse des Völkerrechtes, der Unterschied von Recht und Moral, die tiefere Untersuchung der Collisionen in der Moral und vieles Andere ist entweder ganz übergangen, oder mit dürftigen Andeutungen abgefertigt." Der Herausgeber erkennt es als ein unzweifelhaftes Verdienst Schleiermacher's, die objektive Seite des Sittlichen in ihrer Eigenthümlichkeit mehr als die früheren Systeme hervorgehoben zu haben, es erscheint ihm aber als ein erheblicher Mangel, dass er dafür die subjektive Seite absichtlich ausgeschlossen habe. Das Letztere erscheint uns aber nicht bloss als ein erheblicher Mangel, sondern geradezu als eine Ungeheuerlichkeit, während das Erstere in der Weise, wie es vollbracht wurde, als eine arge Verkehrtheit erscheint, da ihm damit das Soll und die Freiheit und das Böse aus seinem System verschwand, und er nichts weniger als Recht hatte, nach den Worten des Herausgebers das Werden des ethischen Inhalts in seiner Form mit dem Werden in der Natur gleichzustellen und damit die Ethik in Physik aufzulösen. Etwas Anderes ist es, wie jeder tiefere Theismus thut, der Physik ein Verhältniss zur Ethik geben und Etwas Anderes, pantheistisch oder naturalistisch die Ethik in Physik (den Geist in Natur) auflösen wollen.

Der Herausgeber begleitet nun alle sieben Hefte der Philosophischen Sittenlehre Schleiermacher's mit unter den Text gestellten Anmerkungen oder Erläuterungen. In einigen Punkten glaubt er Annäherungen Schleiermacher's an seinen Realismus gefunden zu haben. Wo es ihm nur immer passend scheint, bringt er die Grundsätze seines Realismus zur Sprache. Nach dem früher darüber Gesagten können wir hier auf ein näheres Eingehen verzichten. Aber das Meiste des kritischen Theils seiner Erläuterungen darf der Beachtung empfohlen werden.

Einleitung und Erläuterungen zu Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, von Karl Rosenkranz (74. und 98.—99. Heft.*)

Karl Rosenkranz beginnt seine Einleitung mit den nicht zu bestreitenden Sätzen: „In einer Bibliothek, welche die Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit in sich versammeln soll, durfte Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften nicht

*) Der Text selbst umfasst die Hefte 74, 75, 84, 85, 86 und 88.

fehlen. Sie ist das Werk, in welchem sich Hegel's eigne Bestrebungen zu einem Gesammtbilde philosophischer Weltanschauung concentrirt haben. Sie ist das Centrum, von welchem peripherisch eine grosse Menge Arbeiten Anderer ausgegangen ist. Auch nur geschichtlich betrachtet, macht sie das vorzüglichste Denkmal einer der wichtigsten Epochen der Speculation aus." Er trägt dann vor, dass Hegel bei Lebzeiten ausser einer Reihe von Kritiken nur vier Hauptwerke herausgegeben habe, unter ihnen die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1817), welche 1827 eine zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage, 1831 eine dritte umgeänderte erlebte. Eine vierte erschien nach Hegel's Tod in der Gesammtausgabe seiner Werke, von L. v. Henning (Logik), von Michelet (Naturphilosophie) und von Boumann (Philosophie des Geistes) mit Zusätzen aus Hegel's Papieren und Collegienheften (in 3 Bänden) bearbeitet. Weil aber diese Bearbeitung der Encyclopädie ein ganz anderes Buch daraus gemacht hatte, aber noch mehr weil sich z. Th. ebendesshalb das Bedürfniss zeigte, die Encyclopädie auch in der kürzern Form zu besitzen, veranstaltete Karl Rosenkranz 1845 eine neue Ausgabe, welche mit Absehen von der Bearbeitung in der Gesammtausgabe der Werke die vierte genannt wurde. Dem vorliegenden Abdruck liegt diese sogenannte vierte Ausgabe zu Grunde. Rosenkranz stellt dann in der Einleitung die Behauptung auf, Hegel stehe mit Kant in einem viel innigeren Zusammenhang, als man gewöhnlich annehme. Er leugnet nicht, dass Hegel in vielen Stücken gegen Kant sich polemisch verhalte; allein dadurch werde nicht aufgehoben, dass Hegel dasjenige zu vollenden gesucht habe, was Kant begründet hatte. Im Weiteren bezeichnet er die Punkte der Uebereinstimmung wie jene der Abweichung. Unter den letzteren hebt er hervor, dass während Kant der Vernunft den Verstand als Grenze gesetzt, Hegel den Verstand zum Werkmeister der Vernunft gemacht habe. „Das Unbedingte ist der Grund des Bedingten; das Unendliche der des Endlichen, das Absolute der des Relativen." Von da sucht Rosenkranz das Verhältniss Hegel's zu Kant in volles Licht zu setzen und es geschieht mit genauer Kenntniss und in überraschenden Zügen. Das Wichtigste daraus ist, dass diejenige Auffassung Hegel's, nach welcher er das Absolute als Process in Kunst, Religion und Philosophie gelehrt hätte, abgewiesen und ihm die Lehre von Gott als dem absoluten Subjekt (Geist, Persönlichkeit) vindicirt wird. Daran schliesst sich eine gedrängte Darstellung des Princips und des Ganges der Hegel'schen Methode, deren Verständniss uns Rosenkranz allerdings erleichtert und uns damit zu erneuter Prüfung auffordert. Zum Schluss der Erläuterungen

sucht Rosenkranz noch die triadische Form, in welcher das Hegel'sche System aufgebaut ist, ins Licht zu setzen.

Die Erläuterungen füllen ein Doppelheft (98. und 99. Heft). Sie sind in ihrer Art meisterlich. Rosenkranz vertieft sich in den Geist der Hegel'schen Philosophie in enormem Grade, übertrifft Hegel im Grossen und Ganzen an Gewandtheit und Klarheit der Darlegung, hebt nicht selten Fehler und Irrungen Hegel's hervor und bewährt sich als der geistvolle und kenntnissreiche Fortbildner der Hegel'schen Philosophie, als welcher er sich in einer Reihe wichtiger Schriften bereits gezeigt hat. Aber weit entfernt davon, sich in dem Sinne als Fortbildner geltend machen zu wollen, als ob er erst Hegel's Philosophie in bestimmter Weise zum Theismus erhoben habe, vindicirt er Hegel selber den Theismus und sucht diese Auffassung in allen Theilen der Encyclopädie als die allein richtige und gültige nachzuweisen. Eine kritische Beleuchtung des Ganzen der Erläuterungen würde ein ganzes Buch erfordern. Hier kann nur auf eine Besprechung von Hauptpunkten eingegangen werden.

Hegel erschwert das Verständniss seiner Lehre nicht wenig, wenn er, wie oft genug, z. B. in der Einleitung zur Encyclopädie § 14, mit kühnen Griffen operirend, wo sorgfältiges Unterscheiden erforderlich gewesen wäre, sich also erklärt: „Dieselbe Entwickelung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Aeusserlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich concret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System.“ Dass uns hier das Verhältniss der Entwickelung des Denkens in der Geschichte der Philosophie zu dem System Hegel's besonders klar und einleuchtend gemacht worden sei, dürfte so leicht nicht Jemand behaupten. Wäre uns nur wenigstens das Verhältniss des freien und wahrhaften Gedankens zum Absoluten hinlänglich aufgehellt! Aber wer diese Stelle liest, dem wird sie zunächst ganz pantheistisch vorkommen und es wird ihm kaum einfallen, dahinter Theismus zu vermuthen. Rosenkranz befreit uns von diesem Eindruck nicht, wenn er in den Erläuterungen S. 5 sagt: „Hegel nennt das Absolute die Idee. Er unterscheidet sie: 1. als Vernunft; 2. als Natur; 3. als Geist.“ Hienach wäre das Absolute in sich als Vernunft, Natur und Geist unterschieden, aber in seinen Unterschieden mit sich identisch und da ausser Vernunft, Natur und Geist nach H. und R. nichts existirt, so würde es kaum Jemand einfallen können,

dies anders als pantheistisch zu nehmen. Diesen Eindruck sucht indess Rosenkranz zu beseitigen, indem er gleich nachher sagt: „Im Verhältniss zum Concreten sind die Kategorien des reinen Denkens nur abstrakte Formen des Seins. Wenn Hegel von ihnen als der absoluten Wahrheit spricht, wenn er die logische Idee die Idee an und für sich nennt, so kann sich dies nur auf die Formseite der Idee beziehen; denn erst der Geist, der alle diese Formen in ihrem Zusammenhange denkt, ist das schlechthin Absolute. Wir sprechen von der Vernunft mit Recht als von der Norm, durch welche sowohl die Natur als der Geist bestimmt werden, aber die Vernunft an sich, d. h. die systematische Totalität der abstrakten Kategorien, ist kein denkendes Subjekt. Der Geist ist das Subjekt, welches die Vernunft zu seinem Prädicate hat, weil er wesentlich denkend ist. Eine Kategorie kann sich nicht selbst denken, sie kann nur gedacht werden. Der Begriff der Vernunft ist ohne den des Geistes undenkbar. Vergisst man dies, so macht man die Vernunft zu einer gnostischen Hypostase. Die Auffassung des Hegel'schen Systems von diesem Standpunkt aus verwandelt sich in den sogenannten logischen Pantheismus.“ Nach dieser Auffassung, die nicht zugibt, dass Hegel's Lehre logischer Pantheismus sei, deutet Rosenkranz dann (98. und 99. Heft, S. 53 ff.) Hegel's Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie, indem er S. 54 sagt: „die Ausdrücke, deren sich Hegel am Schluss der logischen Idee bedient, dass sie, ihrer selbst als aller Wahrheit gewiss, sich frei zu ihrem Anderssein, zur Natur, entlasse, beweisen, dass er unter Idee hier das Absolute als absolutes Subjekt versteht. Da er den Begriff der logischen Idee mit Leben, Erkennen und Wollen ausstattet, so darf es nicht zu sehr verwundern, wenn er sie schliesslich mit dem Begriff des Absoluten als des absoluten Geistes identificirt, so dass er die Natur durch denselben erschaffen lässt; denn die Worte: freies Entlassen, können doch keinen andern Sinn, als den des Schaffens haben. Die Erklärungen, welche Hegel in den Zusätzen abgibt, mit denen der Abdruck der Naturphilosophie aus der Encyclopädie in den sämmtlichen Werken begleitet ist, lassen keinen Zweifel hierüber. Die logische Idee gilt ihm als der νοῦς, als das absolute Subjekt, dessen substantielle Wesenheit das Denken und durch das Denken das Wollen ist.“ Weiterhin da, wo Rosenkranz Hegel's Lehre vom absoluten Geist erläutert (S. 117), behauptet er, dass im Sinne Hegel's der absolute Geist die Einheit der absoluten Substantialität und Subjektivität sei und fährt dann fort: „Der absolute Geist ist das Resultat der methodischen Erkenntsiss für uns, der letzte Begriff der Philosophie, aber der Realität nach ist er das absolute Prius aller

bisherigen Begriffe, auch des der Vernunft, denn diese ist nur das theoretische Moment in ihm. Hegel nennt den absoluten Geist § 554 das absolute ewig in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Subjekt. Wenn er daher bald darauf sagt, dass er Process sei, so kann das nur seine Thätigkeit bezeichnen sollen, denn Werden, progressive Entwickelung, Perfektibilität widerspricht dem Begriff des Absoluten, der sich seiner als aller Wahrheit nicht mühsam durch Nachdenken über sich gewiss wird, sondern seiner als solcher schlechthin auf zeitlose Weise gewiss ist. Das Praeteritum: zurückgekehrt soll das Prädicat der Ewigkeit noch verstärken. Diesen Begriff nennt Hegel auch Gott.“ Diese Auffassung der Hegel'schen Lehre sucht Rosenkranz als die richtige noch zu vervollständigen, indem er weiterhin ausführt (S. 130): „Der allgemeine Begriff des Absoluten schlechthin ist der der absoluten Substanz, die sich ihrer selbst als des Absoluten gewiss, d. h. absolutes Subjekt ist. Ohne zu denken, würde der Mensch keine Religion haben. Der Gedanke des Absoluten ist das Princip der Religion. Durch ihn existirt er als ein Moment des menschlichen Selbstbewusstseins. Wir sind hiemit auf dem Punkte des Systems angelangt, der gewöhnlich von Aussen her zunächst ergriffen zu werden pflegt, über die Bedeutung einer Philosophie abzuurtheilen. Man wird Hegel so viel Bildung zutrauen, dass er gewusst habe, was man unter Atheismus zu verstehen habe. Atheist ist derjenige, welcher die absolute Subjektivität des Absoluten leugnet. Ein Absolutes kann der Atheist sehr wohl besitzen. Er kann dasselbe in die Materie, in die Natur überhaupt, in den menschlichen Geist setzen. Er kann also dem Materialismus, Naturalismus, oder Anthropologismus huldigen. War Hegel ein Atheist? Gewiss nicht. Er lehnte es in der Encyclopädie wiederholt auf das Entschiedenste ab, seiner Philosophie Atheismus zuzutrauen. Er glaubte überhaupt, dass man ihm diesen Vorwurf weniger mache, als den umgekehrten, dass er zu viel Gott habe, dass er Pantheist sei. Pantheist ist derjenige, welcher Gott als absolute Weltseele statuirt, diese aber in die Natur und Geschichte als in seine Realität aufgehen lässt. Der Vorwurf des Pantheismus scheint daher für Hegel zutreffend, da er in der Vernunft, Natur und Geschichte in der That die Existenz des Absoluten anerkennt. War er aber Pantheist, d. h. vergottete er die Welt, so dass sie mit Gott unmittelbar zusammenfällt und alle endliche, empirische Wirklichkeit, auch die des Verbrechens, das eigene Leben und Dasein Gottes ist? Man lese in dem Zusatz zu dem Paragraphen, der von der geoffenbarten Religion handelt, Hegel's Vertheidigung gegen diesen Vorwurf und verbinde damit, was er in der Vorrede

zur zweiten Ausgabe der Encyclopädie darüber sagt. War er nun weder Atheist, noch Pantheist, so bleibt nur der Theismus für ihn übrig. Den Deismus lehnte er ebenfalls von sich ab. Gott als das höchste Wesen anzusehen, das jenseits der Welt man weiss nicht was treibt, widersprach ihm durchaus. Ein solcher Gott war ihm ein leerer, todter Gott." Noch zieht Rosenkranz die seiner Religionsphilosophie beigegebene Abhandlung Hegel's über die Beweise für das Dasein Gottes zur Bestätigung seiner Auffassung heran und sagt über sie (S. 133): „Gegen die Verachtung, welche die Kantische Vernunftkritik gegen diese Beweise hervorgerufen hatte, bemüht sich Hegel, ihre Geltung wieder herzustellen, und namentlich die Fehler aufzudecken, welche Kant in der Auffassung und Widerlegung des ontologischen Beweises gemacht hat. Wie man diese Bemühung mit der Vorstellung Hegel's als eines Atheisten oder Pantheisten in Uebereinstimmung bringen kann, ist nicht ersichtlich. Diejenigen Gegner Hegel's, denen es um die Discreditirung seiner Philosophie als einer irreligiösen zu thun war, haben sich daher wohl gehütet, auf diese gründliche Arbeit sich einzulassen. Mit einzelnen Stellen aus Hegel's Schriften kann man ins Endlose hin und her streiten, ob er Gott nur als eine Vorstellung des Menschen oder ob er ihn als ein vom Menschen sich unterscheidendes, sich selbst wissendes Subjekt betrachtet. Der Grund hiervon liegt im Wesen der Religion, die Einigung Gottes und des Menschen zu enthalten." Vielmehr in der mindestens pantheistisirenden Auffassung jener Einigung. Hätte Hegel durch sich widersprechende Aeusserungen seine Philosophie nicht selbst discreditirt, so wäre es kaum Jemand eingefallen, sie discreditiren zu wollen, und wäre es doch geschehen, so würde es keinen oder doch nur ganz geringen Erfolg gehabt haben. Baader und seinen Jüngern war es tief schmerzlich, mit einem genialen Philosophen und mächtigen Geist nicht Hand in Hand gehen zu können, der in der Vorrede zur 2. Aufl. der Encyclopädie gesagt hatte: „Ueber das Meiste dessen, oder leicht Alles, was er (Baader) bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht." Solche Anerkennung von dem damaligen König der deutschen Philosophie konnte Baader unmöglich feindlich gegen Hegel stimmen, mit dem in der Systematik zu rivalisiren ihm niemals in den Sinn gekommen war, was er sich nie zur Aufgabe gestellt hatte und auch nicht in seiner Eigenart gelegen war. Baader's Jüngern aber hätte kein grösseres Glück widerfahren können, als eine Systematik der Philosophie vorzufinden, in welcher sie die philosophischen Hauptlehren ihres

Meisters wiedergefunden hätten. Die letzte Bestätigung der Wahrheit dieser Auffassung findet Rosenkranz (S. 139 ff.) in Hegel's Anerkennung der christlichen Religion als der absoluten, die er auch unter dem Namen der geoffenbarten beschreibe. Seine Ausführung der theoretischen Seite der christlichen Religion in dem Unterschiede eines Reiches des Vaters, Sohnes und Geistes sei insofern nicht bloss christlich orthodox, sondern Hegel behaupte auch, es zu sein und schäme sich des Christenthums nicht. Nach Hegel könne es keine andere, keine neue Religion mehr geben. Nur das Bewusstsein über diesen Glauben sei der Vervollkommnung fähig. Vindicirt Rosenkranz der Hegel'schen Philosophie den Theismus, so steht er nicht an, ihr auch die Lehre der Weltschöpfung, der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens und der individuellen Unsterblichkeit zuzuschreiben.

Wir müssen hier das Geständniss ablegen, dass wir seit dreissig Jahren wiederholt den Versuch gemacht haben, uns in die Auffassung der Hegel'schen Philosophie als einer theistischen hineinzudenken und sie in der Gesammtheit seiner Schriften bewährt zu finden, dass uns aber dieser Versuch niemals gelingen wollte. So sprachen wir uns noch in mehreren Abhandlungen, Aufsätzen und Anzeigen in den letzten Jahren gegen die Richtigkeit jener Rosenkranz'schen Auffassung aus, besonders in einem grössern Artikel mit der Aufschrift: Hegel, Karl Rosenkranz und Baader, in den Philosophischen Monatsheften von Dr. J. Bergmann*). Wir erlauben uns, den geneigten Leser zur Vergleichung dieses Artikels mit den (vielleicht etwas später geschriebenen) Erläuterungen zu Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften von Rosenkranz einzuladen. Denjenigen Lesern wenigstens, welche ein lebhaftes Interesse für die Entscheidung der Frage nach dem eigentlichen Grundcharakter der Hegel'schen Philosophie hegen, ob sie nämlich reinen Theismus oder pantheistischen Theismus (Persönlichkeitspantheismus) oder Geistespantheismus sei, darf jene Vergleichung ernstlich empfohlen werden. Nach unserer Ansicht ist Hegel's Lehre Geistespantheismus, der da und dort in den Persönlichkeitspantheismus hinüberspielt, und hat Rosenkranz denselben zum Persönlichkeitspantheismus bestimmter fortgebildet, in welchen theistische Lehren, wie die von der individuellen Unsterblichkeit, aufgenommen sind. Anfänglich hatte auch Rosenkranz die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit der geistigen Wesen in Hegel's Philosophie

---

*) **Philos. Monatshefte von J. Bergmann, III. Band, April-, Mai- und Juniheft 1869. Philos. Schriften von Hoffmann IV, 294—350.**

nicht entdecken können. Erst die bekannte Schrift von Göschel: Von den Beweisen für die Unsterblichkeit etc. (1835) änderte seine Ueberzeugung in der Art, dass er von da an jene Lehre Hegel selbst vindicirte*), zumal es Hegel in einer Recension einer Schrift Schubart's selber gethan hatte**), wenn seine Angabe, dass in seiner Philosophie der Geist über alle die Kategorien, welche Vergehen, Untergang, Sterben etc. in sich schliessen, erhoben werde, vom individuellen Geist verstanden werden darf. Der Geistespantheismus würde auch mit dieser Lehre nicht entscheidend überschritten sein. Man erinnere sich an die bezüglichen Lehren Spinoza's und J. G. Fichte's. Den neuen Erläuterungen von Rosenkranz gegenüber wird nun unsere frühere Auffassung der Hegel'schen Lehre nur geringer Modification bedürftig sein. Wenn Rosenkranz Recht hätte, dass der Pantheismus überhaupt identisch mit der Lehre von der Weltseele als dem Absoluten sei, so würde er mit Recht verneinen, dass Hegel Pantheist sei; denn über die Weltseelenlehre ist Hegel allerdings hinaus. Er bezeichnet Gott nicht bloss als das absolute Subjekt, sondern gibt auch diesem Ausdruck die Bedeutung des absoluten Geistes. Er adoptirt (S. 474) den Satz Göschel's (in den Aphorismen über Wissen und Nichtwissen) als in seinem Sinne gesprochen: G o t t i s t n u r G o t t i n s o f e r n e r s i c h s e l b e r w e i s s. Wenn er aber auch die folgenden Sätze adoptirt: „Sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen, und dies Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen der Menschen in Gott,“ so ist dies doch kaum anders als ein pantheistischer Einschlag zu nennen, so wie es ein pantheistischer Einschlag ist, wenn Hegel die Natur zwar als aus der Idee entlassen (man kann nicht eigentlich sagen: geschaffen) und doch als das zweite Moment des Absoluten bezeichnet (98. und 99. Heft, S. 6). Anderwärts (Werke II, 24), in der Phänomenologie des Geistes, konnte nach Hegel der Weltgeist durch keine geringere als die ungeheuere Arbeit der Weltgeschichte das Bewusstsein über sich erreichen. Rosenkranz will Hegel damit rechtfertigen, dass er (Erl. S. 116) sagt: „Das, was Hegel den Weltgeist nennt, ist noch nicht der Geist des Universums, ist noch nicht Gott. Es ist erst der in allen Völkergeistern thätige allgemeine Geist der Menschheit. Wie könnte er auch sonst den Weltgeist seinem letzten Ziele gegenüber der Trägheit beschuldigen!“ Diese Unterscheidung ist gewiss sehr geistreich und würde Hegel von schweren Widersprüchen befreien,

*) Erläuterungen des Hegel'schen Systemes von Karl Rosenkranz (1840) S. 277 ff. 348 ff.

**) Hegel's Werke XVII, 226.

wenn wir nur diesen Weltgeist (der doch nicht die Summe der geistigen Individuen sein kann) im Unterschiede von Gott bestimmter zu fassen wüssten, und wenn uns nur Hegel die Freude an der Entdeckung dieses Unterschiedes selber nicht gründlich verdorben hätte durch die nach der Erklärung des Absoluten als des absoluten Subjekts überraschende Aeusserung in der Phänomenologie des Geistes (II, 509): „Das Uebersinnliche, Ewige, oder, wie man es sonst nennen mag, ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu sein.“ (Niemals könnte ein von der Wahrheit des Theismus Ueberzeugter seinen Theismus so sehr vergessen, um das Absolute als selbstloses Allgemeines vorzustellen, welches erst in den aus der entlassenen, der Selbstzerstörung preisgegebenen Natur hervorgegangenen endlichen Geistern zum sich als Geist wissenden Geist werde. Wir könnten hier Fragen aufwerfen, deren genügende Beantwortung vom Hegel'schen Standpunkte aus schlechterdings unmöglich sein würde. z. B. Wann würde das selbstlose Allgemeine unter der gemachten Voraussetzung sein Ziel, die Vollendung des absoluten Geistes, erreichen? Offenbar niemals!) Und doch soll dieses ewige Selbstlose nach §. 554 der Encyclopädie wieder das absolute ewig in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Subjekt sein. Und wieder soll nach Rosenkranz diese ewige Rückkehr des Subjekts in sich (welche ohne ewigen Ausgang aus sich ganz sinnlos und undenkbar wäre) durchaus kein Process sein, sondern aller Process soll erst mit der sogenannten Schöpfung (die doch als Setzung des zweiten Moments des Absoluten nicht eigentlich Schöpfung sein kann) beginnen. „Einsam war der grosse Weltenmeister, Fühlte Mangel, darum schuf er Geister“ etc. wird von Hegel in der Phänomenologie ausdrücklich citirt und bis heute ignorirt man, was Baader tiefsinnig dagegen gesagt hat.

Man kann R. einräumen (S. 123), dass die Organe des geschichtlichen Geistes im Sinne Hegel's nicht bewusst- und willenlose Maschinen sind, wie sich aber die Behauptung der Nothwendigkeit des Bösen überhaupt damit vereine, hat er nicht gezeigt und ebenso wenig, wie die von ihm zugegebene Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Geistes aus seiner Schöpfungstheorie sich erklären lasse, nach welcher die Natur das zweite Moment des Absoluten ist, also als Fortsetzung desselben unabtrennbar von ihm und, obgleich sie der Nothwendigkeit unterworfen ist, doch der Geist aus ihr und zwar zur Freiheit hervorgehen soll. Muss sich der Mensch, wie R. sagt (S. 132), nach Hegel von Gott als Geist für sich unterscheiden, zugleich aber mit ihm identisch setzen, so muss

die Identität hier entweder in einem ganz uneigentlichen Sinne genommen werden, oder es lässt sich aus dieser Identität individuelle Freiheit des Willens nicht begreifen und nicht ableiten. Auf die Unsterblichkeitsfrage geht R. in den vorliegenden Erläuterungen nirgends ein, es ist aber gewiss, dass er sie von Hegel bejahen lässt, worüber er sich schon früher in den Kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems vom Jahre 1840 ausgesprochen hatte.

In bemerkenswerther Weise nimmt R. Hegel's Dialektik in Schutz (S. 10 ff.), lässt sie aus Kant's Lehre von den Antinomien (in Erweiterung derselben zu einem Moment aller Begriffe) hervorgehen und behauptet geradezu, es sei der grösste Missverstand Hegel's, von ihm zu sagen, dass er den Widerspruch in dem Sinn zum Kriterium des Wahren mache, dass dasselbe sich widersprechen müsse; im Gegentheil sei wohl nie ein Philosoph mit grösserer Ausdauer daran gegangen, alle Widersprüche aufzusuchen, um ihre Einheit, worin sie sich auflösten, zu finden. — Wir können hier auf die schwere Frage nicht näher eingehen, ob und inwiefern behauptet werden kann, „dass alle Widersprüche sich in ihre Einheit“ auflösen könnten und müssten. Wenn es in einem widerspruchlosen Sinne geschehen könnte, so würde nichts dagegen zu erinnern sein. Aber ob es ohne Widerspruch geschehen kann, das ist eben die Frage und diese ist von Vielen gegen Hegel entschieden worden, weil die logischen Widersprüche ewig Widersprüche bleiben. Etwas Anderes ist die Auflösung scheinbarer Widersprüche, deren Möglichkeit Niemand bestreiten wird. Soll hinter der Dialektik Hegel's nicht Weiteres als dies stecken, was wir aus Gründen verneinen müssen, so war es völlig unnöthig und unpassend, so grosses Aufhebens von Hegel's angeblich Alles überflügelnder Methode und Dialektik zu machen. Diese hatte Platon bereits viel feiner und meisterlich gehandhabt, wenn auch nicht in systematischer Form.

Wäre nun gleichwohl Hegel's Philosophie Theismus, wie R. den Theismus nimmt, so würde sie doch nur ein einseitig oder abstrakt idealistischer Theismus sein, der schon von Haus aus seine Ergänzung im Realismus der Welt suchen muss. Der wahre Theismus setzt aber das Absolute nicht zusammen aus dem Idealismus Gottes und dem aus jenem auf unbegreifliche Weise entsprungenen Realismus der Welt und nimmt nicht die Welt als einen Abfall Gottes von sich selbst oder die Natur als einen Abfall der Idee von sich selbst (Encyclp. S. 248; 84. Heft, S. 207), sondern er vereinigt den Idealismus und Realismus in Gott selbst, indem er Gott als ideal-reales Wesen fasst, d. h. Gott als den seiner ewigen göttlichen Natur ewig mächtigen und gewaltigen absoluten Geist begreift.

Diese Lehre allein, welche am tiefsten und klarsten Baader aufgestellt und begründet hat,*) vollendet im Princip den Theismus und gewährt in ihren weltumspannenden Folgerungen tiefere Einsichten als die bisherigen philosophischen Systeme zu gewähren vermocht haben. Ihre methodische und systematische Ausbildung ist eine Frage der Zeit und der Vertiefung tüchtiger jüngerer geistiger Kräfte in das Studium der Baader'schen Werke. Vor allem involvirt dieser Standpunkt die Erkenntniss der ewigen Vollendheit des absoluten dreieinigen Geistes und der Bestimmung des frei zu unterschiedener Wesenheit geschaffenen Weltalls zu derjenigen Vollendung und Vollkommenheit, wie sie der Welt im Unterschiede des ewig vollendeten absoluten Geistes zukommen kann.**) Nur dieser Standpunkt gewährt den wahren Begriff der universellen Geschichte, als einer Entwickelung, die ihren Anfang und ihr Ziel hat, während die Annahme einer anfangs- und endlosen Entwickelung im Grunde alle Entwickelung in eine gleichgültige Veränderung aufhebt. Nach ihm kann der Vollkommenheit der göttlichen Schöpferthätigkeit gemäss der Urzustand der Schöpfung nicht ein verworrener, chaotischer, gewesen sein, und alle Abnormität in der geistigen und natürlichen Welt kann nur secundären Ursprungs sein. Die Natur ist ihr nicht im Geringsten, wie R. ganz irrig (S. 6) meint, die (unglückselige) Folge des Bösen, sondern die Natur besteht ihr vor allem Bösen und nur ihre Umgestaltung zur irdischen Materialität ist durch den Eintritt des Bösen veranlasst. Sie bestreitet nur die Ursprünglichkeit und Permanenz ihrer materialen Gestaltung in alle Ewigkeit und theilt weder die Hegel'sche Annahme einer nur regellosen Anhäufung von Gestirnen im Universum, die nur eine schlechte Vielheit ausmachten (98. u. 99. H. S. 62), noch hält sie Krankheit, Verkrüppelung, Verkümmerung, gewaltsamen Tod (Mord) etc. für c o n s t i t u t i v e Momente des Naturlebens, ohne sie darum in ihrer zeitlichen Fakticität zu verkennen und schliesst also in diesem Sinne nicht wie die Hegel'sche Philosophie ein wesentliches Element des Schopenhauer'schen Buddhismus als (constitutives) Moment in sich. Wer die Materialität der Natur für ursprünglich und unaufheblich, also für das unmittelbare

*) Der spätere Schelling verdirbt den Grundgedanken dieser Lehre, indem er die Ewigkeit des Processes der Macht des göttlichen Geistes über seine immanente Natur nicht verstund und überhaupt eingeständlich über den Halbtheismus und Halbpantheismus nicht hinauskam.

**) In der Lehre von der Vollendbarkeit des Weltalls stimmt am entschiedensten H. Ritter mit Baader überein, und sogar E. Renan (Antichrist S. 380).

Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit, ansieht, muss freilich die Krankheit etc. mit Hegel als eine vom Begriff des Lebens unabtrennbare Wirklichkeit auffassen.*) Dann aber muss er auch ein starkes Stück Pessimismus mit in den Kauf nehmen und wer dem Pessimismus auch nur den kleinen Finger gereicht hätte, ist in Gefahr bald die ganze Hand von ihm ergriffen zu finden. Da der Pessimismus weder mit der Allgüte noch auch mit der Allmacht Gottes noch mit beiden vereinbar ist, so führt er wie bei Schopenhauer zum Atheismus und es ist nur selten bemerkt worden, dass in allem Pantheismus mindestens ein Stück Pessimismus steckt und stecken muss. R. sagt (S. 93) sehr gut: „Der Pessimismus urtheilt, dass eine Welt, wie sie ist, auch wenn sie unter allen möglichen Welten die beste wäre, einem sie erschaffenden Gotte als Verbrechen vorgeworfen werden müsste. Er wird daher zum Atheismus. Die Leugnung eines supramundanen Gottes ist gleichsam das Beneficium, welches er der Vorstellung der Religion von der Existenz eines solchen Ungeheuers zukommen lässt." So weit kann sich der Mensch in seinem Wahn verirren, wenn er die Sache nicht bis auf den letzten Grund untersucht und durchdenkt. Hegel hat den Versuch gemacht, tiefer vorzudringen und er ist allerdings bezüglich der Gotteslehre für sich tiefer gegangen als Schopenhauer, aber ganz zum Ziele ist er doch nicht gelangt. R. fährt in obigem Zusammenhange fort: „Die letzte Kategorie, auf welcher alle solche pessimistischen Vorstellungen beruhen, ist die des Angenehmen und Unangenehmen. Mitleid mit dem verzweifelten Zustand des Lebendigen ist daher das Höchste, wozu es die Moral des Pessimismus bringt. Für Hegel ist die Kategorie des Angenehmen und Unangenehmen die oberflächlichste. Bei wichtigen Unternehmungen, sagt er mit trockner Kürze, fällt die Rücksicht auf das Angenehme oder Unangenehme sogleich hinweg. Das Wohl ist bei ihm dem Guten schlechthin untergeordnet. Er hat nichts dagegen, wenn es zur Existenz gelangt, aber es gilt ihm nicht als Endzwek. Das Wohl als eine Belohnung des Guten an-

*) Die Materialität der Natur gilt R. für seit der Schöpfung unwandelbar. Eine übermaterielle (darum nicht wesenlose) Natur kennt er nicht. Von der Möglichkeit einer sogenannten Vergeistigung, Verklärung der Natur will er nichts wissen. Selbst die bestimmtesten Hindeutungen Pauli auf jene Lehren konnten ihn so wenig von dieser Form des Materialismus in seinem Idealismus abbringen, dass er sie frisch weg hinaus zu exegetisiren unternimmt. Vergl. Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems S. 295 ff. Ist doch Schultz-Schultzenstein noch weiter gegangen, indem er sogar die Lehre der individuellen Unsterblichkeit als Schriftlehre in Abrede stellte.

zusehen, ist ihm vollends ein Ungedanke. Er verwirft den eudämonistischen Optimismus. Er denkt hier ganz wie Spinoza, dass die Seligkeit nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist. Er ist daher noch rigoroser, als Kant, der einen Gott postulirt, in einer jenseitigen Unsterblichkeit das empirische Missverhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit auszugleichen. Heine erzählt, dass er ihn mit bitterer Ironie gefragt habe, ob er dafür, dass er Vater und Mutter geehrt, ein Trinkgeld verlangen wolle? — Es ist ein edler und grosser Zug der Hegel'schen Philosophie, das Gute dem Wohl übergeordnet zu haben. Es folgt daraus, dass das Gute unbedingten Werth behielte, auch wenn das Wohlsein, die Schmerz- und Leidenlosigkeit, nie vollkommen erreicht werden könnte. Aechte Tugendgesinnung erfordert die Bereitwilligkeit, um des Guten willen Schmerzen und Leiden standhaft zu ertragen. (Wäre es zuviel gesagt, wenn man behauptete, dass ein gewisser Grad permanenter Schmerzen und Leiden alle Tugend unmöglich machen würde? Welche Macht kann es nun sein, welche den Bereich der Schmerzen und Leiden in gewisse Grenzen einschliesst, innerhalb deren Tugend möglich ist? Gewiss keine bloss physische, sonst wäre sie eine blinde und zufällige. Also eine geistige und wenn dies, eine absolute.) Aber es fragt sich doch, ob der nach Tugend Strebende die Hoffnung nicht hegen darf, endlich nach schweren Prüfungen welche Dauer sie auch haben mögen, von Schmerzen und Leiden befreit (über sie erhoben) zu werden. Der Naturalist verargt diese Hoffnung Niemand, wenn sie sich im Unglauben an die Unsterblichkeit bildet. Der Theist aber folgert die Berechtigung jener Hoffnung aus seinem Begriff von Gott als dem Begründer und Erhalter, als dem Liebhaber des Lebens, als der Allliebe, die allmächtig ist, und die wie nicht gleichgültig gegen die Leiden seiner Geschöpfe sein kann, so auch nicht ungerecht bezüglich ihres Verhaltens. Der ächt gläubige Theist will nicht aus Egoismus unsterblich sein, er ist weit davon entfernt, von Gott irgend eine Belohnung zu verlangen (dem es nicht widerspricht, die von Gott etwa zuerkannte und verliehene dankbar zu empfangen), er würde es auch Gott freudig anheimstellen, ob er fortdauern, ob er unsterblich sein solle, oder nicht, aber er kann es mit seinem Begriff von Gott nicht vereinbaren, dass derselbe nicht allgütig und nicht allmächtig sein, dass er selbstbewusste, geistige, zum Tugendleben bestimmte Wesen zum Untergang geschaffen haben und dass er sich gleichgültig in Rücksicht der Geschöpfe und ihrer Lebensführung verhalten sollte. Der Theist postulirt nicht Gott, sondern er urtheilt, weil Gott ist, darum kann auch die Ausgleichung der Tugend und

der Glückseligkeit kein Wahn sein. (Er urtheilt objektiv und universell also und kann dabei von seiner Person absehen, ja er kann, wenn er in schwere Schuld fällt, die Unsterblichkeit fürchten, solange er nicht tiefe Reue empfindet.) Die bekannte Behauptung Spinoza's trifft den Punkt nicht, worauf es ankommt. Denn dass die Tugend innere Seligkeit gewähre, ist zwar ganz richtig, aber auch das beruht auf göttlicher Veranstaltung und Ordnung und die äussere Seligkeit oder Glückseligkeit hängt nicht unbedingt von Tugend, sondern von göttlicher Zulassung oder Zutheilung ab. Daher hat Spinoza's Ausspruch etwas Gespreiztes, Prahlerisches. Nicht jedes Wohl im zeitlichen Leben kann als Belohnung des Guten angesehen werden, die Behauptung aber, dass überhaupt Wohl niemals Belohnung der Tugend sein könne oder dürfe, ist falsch. Die angeführte Aeusserung Hegel's machte in der Erzählung H. Heine's den Eindruck, als ob die individuelle Unsterblichkeit damit habe verworfen werden sollen. Angenommen, R. behauptete mit Recht, dass Hegel sie dennoch gelehrt habe, so müsste jeder individuelle Geist nach seiner Voraussetzung ins Endlose hin sich durch immer andere Schmerzen, Leiden, Unfälle aller Art und aller Grade hindurchschlagen. Jeder individuelle Geist würde zum ewigen Juden gestempelt. Die Möglichkeit des Uebels ist nach Hegel vernünftig (S. 92). Wer eine Welt verlangt, sagt R. im Sinne Hegel's, in welcher das Uebel unmöglich sein soll, muss auf Leben und Freiheit verzichten.*) Allerdings würde die Unmöglichkeit des Uebels unvereinbar sein mit der Verleihung der Freiheit des Willens in geistigen Wesen und der Eigenwirksamkeit der natürlichen Wesen. Involvirt aber die Möglichkeit des Uebels schon die Nothwendigkeit desselben? Diese Nothwendigkeit statuirt Hegel nicht bloss für die natürlichen, sondern auch für die geistigen Wesen. Wie diese Annahme aber mit der Willensfreiheit der geistigen Wesen vereinbar sein soll, hat er nicht gezeigt. Es ist an ihm zu rühmen, dass er in dem Versuch, die Vernunft als Princip der Weltordnung zu erkennen, nicht mit den Pessimisten die Illusion eines Wahnsinns, sondern philosophische Weisheit finden will, aber durch seinen abstrakten Idealismus und die inconsequente Einräumung der Nothwendigkeit des Uebels und Anderes hat er einem Theil seiner Jünger die Handhabe geboten, aus dem Idealismus in den Materialismus umzuschlagen, wofür wir uns begnügen können, auf L. Feuerbach und Fr. D. Strauss hinzuweisen.**) Nach Hegel müssen

*) Auch dies ist ein grosser Zug der Hegel'schen Lehre, aber H. zieht nicht ganz die richtigen Folgerungen aus ihm.

**) Unter der neuen Anti-Strauss-Literatur ist ganz besonders auf Ulrici's

(S. 95) die Aeusserlichkeit, Endlichkeit, Zufälligkeit, die ihm unaufhörlich vorhanden sind, ebenso unaufhörlich überwunden werden. (Auch im ewigen Leben findet Ueberwindung statt, aber in voller, ungehemmter Willensbestimmung zum Guten: ähnlich wie Gott ewig will und ewig das Gute will.) Daher ewige Unruhe, ewiger Kampf. Wenn dem also wäre, fügen wir hinzu, so würde Vollkommenheit, Integrität, Seligkeit nie erreicht werden, an Weltvollendung wäre vollends gar nicht zu denken, die Versöhnung mit Gott wäre ein unerfüllbarer Wunsch, nie aber eine volle Wahrheit und Wirklichkeit. Wenn R. im Sinne Hegel's fragt: „Aber ohne diese Arbeit, ohne diese Anstrengung, sich das Dasein zu erzeugen, was wäre die Freiheit?" so ist zu erinnern, dass es sich nicht um die Erzeugung des Daseins handelt, denn kein Mensch erzeugt sich selbst das Dasein, sondern es wird ihm verliehen und so findet er es vor mit der Aufgabe es göttlich sittlich zu gestalten und zu vollenden. In dieser durch Gottes Hülfe vermittelten Vollendung erhebt er sich erst zur vollen, erfüllten, vollendeten, ferner unverlierbaren Freiheit.

Nach Hegel ist die Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit, Gebrechlichkeit, ja der Zwiespalt und Widerspruch unabtrennlich von dem sogenannten Geschaffenen, Endlichen. Es ist nach ihm, so zu sagen, vernünftig von der Idee, in ihrer Entäusserung zur Natur unvernünftig zu sein. „Nach Hegel ist die Natur als Idee ewig. Sie kann nicht auch nicht sein, aber sie ist nicht die absolute Form der Existenz der Idee. Dies ist nach ihm nur der Geist." So lässt sich Rosenkranz (S. 74) vernehmen. Gott ist also danach naturlos. Er denkt wohl ewig die Natur ideell oder magisch, sobald er aber ihr Wirklichkeit geben will, wirft er sie aus sich hinaus (obgleich sie Moment seiner Wesenheit bleibt) und gibt ihre Gestaltungen (actu) der Begriffslosigkeit, der Zufälligkeit, dem Schicksal, dem Widerstreit und Zwiespalt anheim, woraus sie auch in Ewigkeit nicht mehr herauskommen können, nach ihrem Gattungscharakter nämlich, denn als individuelle gehen sie wie entstanden immer wieder unter. Der Idee selbst kann es aber in diesem Wirrwarr der Natur und ihren ohnmächtigen, den Begriff nicht festhalten könnenden Gestaltungen, so zu sagen, nicht wohl sein und werden, sie überschreitet daher die Natur und sucht im (menschlichen) Geist die absolute Form ihrer Existenz zu erreichen. Nach H. und R. erreicht sie diese auch in ihm. Den Worten nach, müssen wir sagen,

---

Entgegnung im jüngsten Hefte seiner philos. Zeitschrift hinzuweisen, die auch in besonderem Abdruck erschienen ist.

denn der Sache nach wissen wir ja, dass nach R. Hegel den Geist (jeden individuellen) in Ewigkeit im Kampf und Zwiespalt fortdauern lässt, folglich die Idee im menschlichen Geist — vollends in der Menschheit als Totalität genommen — unmöglich die absolute Form ihrer Existenz erreichen kann. Wenn Hegel die Natur den unaufgelösten Widerspruch nennt, so muss nach ihm Gott selbst der Urheber dieses Widerspruchs sein und da die Natur nach ihm das zweite Moment des Absoluten ist, so setzt Gott den Widerspruch in sich selbst. R. behauptet nun (S. 55), innerhalb ihrer selbst löse die Natur alle aus ihr entspringenden Widersprüche, nämlich im Vergehen der entstehenden einzelnen Erscheinungen. Gott setzt hienach also den Widerspruch und löst ihn im Vergehenlassen des Einzelnen auf. Das ist sein Thun, welches er ewig fortsetzt, man weiss nicht recht, ob zugleich, um dem Tode der Naturwesen immer mehr, man begreift nicht wie, zur Unsterblichkeit sich erhebende oder erhobene (gleichsam privilegirte) Geister zu entlocken, deren Zahl in der unendlichen Zeit (a parte post) ins absolut Unendliche gehen müsste, eine endlos wachsende Versammlung auf den verschiedensten Stufen der Entwickelung stehender ewiger Juden, d. h. endlos vervollkommnungsfähiger, aber nie vollkommener Geister. Dass der Widerspruch mit dem Entstehen anderer Individuen immer wieder entsteht, beweist nach R. nur, dass die Idee mitten in der Vielheit und Vergänglichkeit ihrer Erscheinungen als ihre produktive Einheit sich erhalten hat und erhält. Es ist nach Hegel und R. ganz vernünftig, dass die Idee immer fortfährt den Widerspruch zu setzen und unvernünftig zu werden, damit sie im Geist den Widerspruch lösen und vernünftig werden könne. Hier wird uns nun denn auch von R. ein kostbares Geständniss gemacht, bezüglich dessen wir durch die Betrachtung beschwichtigt werden sollen, dass es doch nur Eine Seite, nur Ein Moment des Ganzen sei. R. erklärt nämlich (S. 55): „Wenn man die Natur von Seiten ihrer Aeusserlichkeit und Endlichkeit allein fasst, so ist das Princip des Pessimismus, weil die vereinzelte Existenz der Realität des Begriffs in ihr dem Zufall unterworfen bleibt, so dass Unvollkommenheit, Missbildung, Krankheit, Schmerz, Qual und Tod in den vielgestaltigsten und grässlichsten Formen eine Hölle nimmersatten Elends in ihr bereiten.“ Dies bestätigt nur unsere Behauptung, dass wer die Materialität der Natur unmittelbar als aus Gott entsprungen, somit von ihm gedacht und gewollt, vorstellt, dem Pessimismus Zugeständnisse macht und machen muss und einmal in die Einräumung gerathen, dass Gott unvernünftig werden muss, um in den Geistern vernünftig zu werden, auf dem Sprung steht, zum Atheis-

mus (wie Schopenhauer) fortgerissen zu werden. Hegel selbst widerstund diesem Zuge, ebenso widerstunden ihm Michelet, Erdmann, Rosenkranz, jeder in seiner Weise, aber schon Frauenstädt war von Hegel zu Schopenhauer übergegangen und auch H. v. Hartmann kam von der Hegel'schen Schule her. Wenn R. (S. 55) von Solchen spricht, welche die furchtbaren Seiten der Natur ignoriren, so sieht man nicht, warum er nicht von der furchtbaren Seite Gottes spricht, da doch die Natur nach ihm aus Gott stammt und anders nicht sein kann, als sie von Gott nicht sowohl geschaffen, als gezeugt, gesetzt, bestimmt und — hinausgeworfen ist. Philosophen, welche noch Schlimmeres und Unsinnigeres als Mani lehren, indem sie das Widerspruchvolle, Selbstzerstörerische, Unvernünftige in der Natur von Gott selbst erdacht, gewollt und hervorgebracht sein lassen, beschuldigen — wider alle thatsächliche Wahrheit — ganz sinnloser Weise Saint Martin und Baader des Manichäismus und diese unerhörte Entstellung und Verfälschung findet zum Theil noch Beifall, zum Theil tiefes Schweigen, anstatt mit Entrüstung zurückgewiesen zu werden. Denn man muss das ABC der Lehre Baader's nicht kennen, um so grauenhafter Entstellung fähig zu sein. R. streitet gegen Schopenhauer (S. 35 ff.), in Bezug auf seine angebliche Entdeckung, dass der (blinde) Wille das Prius des Verstandes sei. Er bemerkt ganz mit Recht, dass dieser Wille ganz in der Luft schwebe, da er nicht der Wille eines Subjektes sein solle. Wenn nun aber nach R. Hegel das Subjekt dem Willen nicht sowohl — wenigstens nicht zeitlich — voraus, als ihm immanent setzt, jedoch dessen Produkt — die Natur — zunächst und als solche — gerade so unvernünftig (dumm, in Schopenhauer's Sprache) ist, als die Hervorbringung des blinden Willens bei Schopenhauer, so deckt sich Hegel sehr schlecht durch die Behauptung der Vernunftnothwendigkeit dieses Vorgangs, um durch seine Vermittelung zur Realisation der Idee des Geisterreichs zu gelangen. Eine aus blindem Willen erfolgte Dummheit könnte eigentlich keine sein; empörender noch ist die Annahme einer Dummheit der absoluten selbstbewusst wollenden Vernunft, die ihr durch ihr eigenstes innerstes Wesen auferlegt sei. Zwar soll diese Unvernunft der „entlassenen“ Natur nur ein Moment des Ganzen sein und, wie gesagt, dazu gesetzt, um den Geist aus ihr hervorzurufen. Wir wollen hier nicht untersuchen, wie dieses Hervorrufen des Geistes aus der Natur zugeht, sondern nur darauf hinweisen, dass auch dieser Vorgang nach Hegel doch nicht zum Ziele führt, zur totalen Einwohnung der Idee im Geist, weil eingeständlich dieser (menschliche) Geist zu einer Art von ewigem Juden

gemacht wird, der in Ewigkeit fort seinem Ziele nachzujagen hat, ohne es jemals zu erreichen.

R. gibt selber zu, dass die Gleichgültigkeit, um nicht zu sagen, die Verachtung, mit welcher Hegel den Fixsternhimmel behandelt, aufzugeben sei. Warum hat man auch hier, wie anderwärts, die tiefere und grossartigere Auffassung Baader's ignorirt? Die Corpuscular-Atomistik, „welche (S. 71) zu den künstlichsten Hypothesen, zu den unmöglichsten Fiktionen, zu dem naivsten Ignoriren und Verschweigen der offenkundigsten Thatsachen gezwungen wird," hat Baader ganz unabhängig von Hegel gleichfalls mit den schärfsten Waffen bestritten. Wir können nicht finden, dass, wie R. will, (S. 75) Hegel den Darwin'schen Ansichten näher stehe, als man es erwarten sollte. Denn Hegel widerspricht der Abstammungslehrform Darwin's, indem er den Begriff als das Princip ansieht, welches die Stufenfolge der Formen des Thiers von Innen heraus bestimmt. Die Behauptung Hegel's, dass sich die Natur der Bestimmbarkeit von Aussen her nicht erwehren könne, und sie daher in Vermischungen der Gestalt, in Zufälligkeiten der Modification verfalle, geht auf secundäre und untergeordnete Erscheinungen, welche mit dem Darwinismus nichts zu thun haben und ohne ihn bestehen können. Dass Hegel den Affen als eine Satire auf den Menschen ansieht, ist doch ganz antidarwinisch. Er wird doch den Menschen nicht aus seiner eigenen Satire habe entspringen lassen wollen? Hatte Hegel — der einseitige Idealismus hat immer dazu geneigt — die Erscheinungen des Somnambulismus und verwandter Erscheinungen ungenügend beurtheilt, so wird hier R. noch einseitiger als Hegel. Nach R. hat Hegel bei Beurtheilung des Somnambulismus mehr zugegeben, als die heutige Wissenschaft einräume. Hegel habe z. B. noch daran geglaubt, dass Somnambule verschlosseue Briefe mit der Magengrube lesen können. Die Pariser Akademie habe das widerlegt. Wenn Rosenkranz die Geschichte des Somnambulismus und verwandter Erscheinungen studiren und selber Beobachtungen anstellen und Erfahrungen machen wollte, so würde er sich von der Möglichkeit und Wirklichkeit von scheinbar noch viel wunderbareren Vorkommnissen überzeugen können. Ausser Baader hatten Schelling, Krause, Carus, Schleiermacher etc. viel mehr als Hegel zu Untersuchungen einschlägiger Art angeregt. Nachdem aber diese Untersuchungen durch den beschränkten Empirismus und Materialismus der neuesten Zeit zurückgedrängt worden sind, werden sie in nicht langer Zeit in verstärktem Maasse wieder hervortreten. Gänzlich unterdrückt konnten sie seit Mitte des vorigen Jahrhunderts ohnehin niemals mehr werden. Dass dabei viel und leicht gefehlt

werden kann, dass neue Irrthümer bis zu abergläubischen Vorstellungen sich einmengen, dass gerade in diesen Gebieten die schärfste Prüfung stattfinden sollte, wird jeder Umsichtige zugeben. Allein wie R. (S. 150—151) mit diesen und verwandten Erscheinungen umspringt und fertig werden zu können meint, das wird sich in nicht langer Zeit als unhaltbar erweisen. Immerhin mag man das Studium der Hegel'schen Werke mit R. aufs Neue empfehlen. Hegel ist und bleibt eine Geistesgrösse ersten Ranges. Seine Werke enthalten grosse, kühne, geniale Gedanken und gewähren eine reiche Fülle von geistreichen Anregungen. Sein Versuch einer Methodik und Systematik der Philosophie ist vielleicht das grandioseste Unternehmen dieser Art, welches die Welt je gesehen hat. Aber dennoch ist H. weit grösser in der Kritik als im Aufbau und in diesem ringt er sich aus Platon, Aristoteles, Spinoza, Kant, Fichte und Schelling nur mühsam heraus, nicht ohne dass von Dem und Jenem Unüberwundenes hängen bliebe und ohne dass er zu einer seiner äusseren Systematik angemessenen inneren Harmonie und Zusammenstimmung hindurchgedrungen wäre. Er treibt bei einer Fülle von Erfahrungskenntnissen die Abstraktion auf die äusserste Höhe und geräth damit häufig ins Unbestimmte, Zweideutige, Vieldeutige und befriedigt selten, auch da, wo er durch Fülle und Reichthum von Gedanken imponirt. Das Schlimmste ist, dass er in seinem gross angelegten Versuch, den Glauben zum Wissen zu erheben, den Inhalt und Geist dieses Glaubens, man möchte manchmal glauben ohne es selbst recht zu merken, so bedeutend alterirt, dass nicht Wenige darin gerade das Gegentheil von ihm zu finden meinten.*)

Niemand wird in Hegel's Dreieinigkeits-, Schöpfungs- und Geschichtslehre die christliche wiederfinden. Nimmt er die Unsterblichkeit nicht an, so ist der Widerspruch mit der christlichen Lehre klar, nimmt er sie nach Rosenkranz und einigen eigenen Aeusserungen an, so begreift er sie nichts weniger als im christlichen Sinne, sondern wandelt sie in eine deistische um.

So ernstlich das Studium der Hegel'schen Werke zu empfehlen sein mag, so scheint uns doch weit dringender geboten, das Studium der Werke Baader's zu empfehlen, in welchem eine ächtere Genialität, ein unübertroffener Tiefsinn und eine grandiose i n n e r e

*) So sagt z. B. E. v. Hartmann in „Gesammelte Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten“ S. 43: „Nachdem Hegel so das Christenthum bis auf seine Mängel vertreten und seinen ganzen Inhalt wegsymbolisirt hat, nimmt er dessen ungeachtet keinen Anstoss daran, dasselbe doch wieder als die absolute Religion . . . zu bezeichnen.“ Die angebliche Erhebung der Glaubensvorstellung in den Begriff kann jene Alteration nicht rechtfertigen.

Zusammenstimmung der diffus ergossenen Lehren anzutreffen sind.*) Auch in Baader's System liegt der Versuch vor, den Glauben zu wissenschaftlicher Erkenntniss zu erheben. Allein die Substanz des Glaubens bleibt bei ihm erhalten, erhält aber eine philosophische Begründung, Beleuchtung und Ausführung, wie sie tiefsinniger niemals geleistet worden ist. Dabei macht sie nicht den Anspruch — nach der Formseite ohnehin nicht — den Abschluss gebracht, sondern nur den Grund zu einer wahrhaft tiefen Verständigung über den Glauben gelegt zu haben.

John Locke's Versuch über den Verstand. In vier Büchern. Uebersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann.

Von dieser Uebersetzung liegen erst zwei Doppelhefte vor (147. u. 148. und 149. u. 150. Heft). Die Erläuterungen stehen daher noch aus. Im Vorwort gibt der Uebersetzer Nachricht von den verschiedenen Ausgaben der Werke Locke's und den theilweisen früheren Uebersetzungen derselben. Dann erörtert er die Gründe, welche ihn zu Erläuterungen und zur Kritik des Locke'schen Werkes veranlasst haben und stellt auch eine Berichtigung und Ergänzung der Ansichten Locke's in Aussicht. Dann folgt eine Darstellung von Locke's Leben und Schriften. Eingeleitet wird diese durch eine Betrachtung der Eigenart der grossen englischen Philosophen, die keine Gelehrten von Profession, sondern entweder Männer, die mehr oder weniger einflussreiche Staatsämter verwalteten oder mit den Staatsmännern und andern bedeutenden Personen ihrer Zeit in naher Verbindung standen. Unter Anderen wird darauf hingewiesen, dass Locke der Erste (!) war, welcher die Philosophie auf das Wissen, als solches, hinleitete und dessen Begriffe und Gesetze in umfassender Weise zum Gegenstand der Untersuchung erhob, wenn auch Andere, wie Descartes und Spinoza, mit nicht unwichtigen Anfängen ihm darin vorausgegangen waren. Locke ist ihm der bei aller Bewunderung stark zu kritisirende Vorbereiter seines Realismus, während der von ihm perhorrescirte Berkeley (und dann Collier) ihm als Vorbereiter des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel gilt. Die Lebensbeschreibung Locke's ist gedrängt, aber für seinen Zweck genügend. Das Gleiche kann von seinen Nachrichten über die Schriften Locke's gesagt werden. Da die Uebersetzung noch nicht vollständig vorliegt und die Erläuterungen noch ausstehen, so gehen wir zu dem nächst folgenden Philosophen über.

---

*) Selbst Gottschall erkennt in Baader einen Original-Philosophen: Die deutsche Nationalliteratur des 19. Jahrh. Dritte Auflage, I. B. u. II, 371.

Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss. Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Friedrich Ueberweg. (23. Heft, 1869).

Zuvörderst erörtert der Uebersetzer in der Vorrede, dass die übersetzte Abhandlung ein Hauptwerk Berkeley's sei, welches den relativ berechtigten Standpunkt eines absoluten Immaterialismus mit unübertroffener Klarheit begründe und gleichwohl noch niemals übersetzt worden sei. Als Gegenpol des Materialismus könne dieses System ein philosophisches Interesse beanspruchen. Der Uebersetzer versichert, unter den Schriften neuerer Philosophen kaum irgend welche zu kennen, die so frei von ungeprüfter Hinnahme traditioneller Abstraktionen, so selbstständig und kühn im Neubau, so mustergültig in der Darstellung und zur ersten Einführung in die philosophische Forschung so geeignet wären wie die „Meditationen" des Descartes und die „Erkenntnissprincipien" des Berkeley. Diese Anerkennung soll jedoch nicht Zustimmung bedeuten. Der Uebersetzung selbst ist eine kurze, aber lehrreiche und gute Darstellung des Lebens und der Schriften Berkeley's vorausgeschickt. Die Anmerkungen des Uebersetzers sind der trefflichen Uebersetzung angehängt.

Der Fehler Berkeley's liegt nicht in seiner Aufstellung eines Immaterialismus. Denn wie könnte Theismus etwas Anderes als Immaterialismuss ein? Er verwechselt nur Immaterialismus bezüglich des Menschen mit Subjektivismus, d. h. er leugnete die Objektivität der endlichen Dinge, indem er ihnen jede Subsistenz ausserhalb des Geistes absprach und ihr Sein in ihrem Percipirtwerden oder Erkanntwerden bestehen liess. Um diesen Punkt vorwiegend bewegen sich die scharfsinnigen Anmerkungen des trefflichen Uebersetzers. So sagt er S. 112 mit Recht: „Allerdings ist das Sein (esse) von Ideen (Erscheinungen) mit einem Percipirtwerden (percipi) identisch; aber daraus folgt nicht, dass es nicht andere, die Existenz der Ideen (Erscheinungen) selbst bedingende „undenkende Dinge" gebe, deren Existenz eine von dem percipirenden Subjekt unabhängige, eine Existenz an sich, und nicht ein blosses Percipirtwerden sei. Solche „Dinge an sich" aber müssen angenommen werden, wenn ein naturgesetzlicher Zusammenhang der Naturerscheinungen nicht bloss behauptet, sondern auch wirklich nachgewiesen werden soll. Dieselbe berechtigte Einwendung gegen Berkeley tritt in den weiteren Anmerkungen in den verschiedensten Anwendungen auf, worauf näher einzugehen hier zu weit führen würde.

Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes von David Hume, Esq. Uebersetzt und erläutert und mit einer Lebensbeschreibung Hume's versehen von J. H. von Kirchmann. (22. und 25. Heft.)

Der Herausgeber will im Vorwort D. Hume mehr als Realisten denn als Skeptiker aufgefasst wissen und legt daher ganz besonderen Werth auf ihn als Gesinnungsgenossen. Ueber Hume's Leben und Schriften gibt der Herausgeber hinlängliche Nachricht. Die Erläuterungen zu der Uebersetzung sind (25. Heft) angehängt. Sie bewegen sich durchaus in der realistischen Geistesrichtung des Herausgebers. So schreibt er denn dem Werke D. Hume's jetzt wieder eine höhere Bedeutung zu, wo die Philosophie immer mehr dem Realismus zustrebe! Als ob dieses Streben bei andern als Halbphilosophen anzutreffen wäre, während in der That die namhaftesten Philosophen der jüngstvergangenen Zeit und der Gegenwart im Theismus stehen oder ihm zustreben. Grob materialistisch erklärt er (S. 168) die Kräfte in der Natur für Phantasiebilder. Doch bestreitet er mit Recht Hume's Zurückführung des Begriffs der Ursachlichkeit auf die Gewohnheit. Nachher gibt er wieder eine „wahrgenommene" Kraft zu. Für die Willensfreiheitslehre meint er etwas geleistet zu haben, wenn er die Entschlüsse und Handlungen nicht nothwendig, sondern regelmässig nennt. Dass er (S. 185 ff.) vom Standpunkt des Realismus die Möglichkeit von Wundern bestreitet, darf nicht verwundern. Wie könnte, wo Alles blindwirkenden Gesetzen unterworfen wird, von Wundern die Rede sein? Die Blindheit sieht aber nicht, dass dann die Dummheit zum allbeherrschenden Gott erhoben wird. Denn blindes Wirken ist nicht relative, sondern absolute Dummheit. Dass mit ihrer Herrschaft sich Vorsehung und künftiges Leben (S. 190) nicht vertragen, nämlich mit der „Wissenschaft" des Realismus, bedürfte nicht erst noch der Versicherung. Das Cogito ergo sum ist dem Erläuterer nicht so über allen Zweifel erhaben, wie Descartes meine (S. 191), Gründe für diese Behauptung bringt er aber nicht bei. Wie würde er sich erst gegen Baader's tiefsinnigen Spruch: „Cogitor (a Deo) ergo sum" sträuben, in der Finsterniss seines „Realismus". S. 192 räumt er ein, dass die Fundamentalsätze des Realismus zwar nur ein Glauben seien, aber doch so weit gerechtfertigt, als er hier (!) dem Menschen überhaupt möglich sei. Seine Wissenschaft ist also keine Wissenschaft, seine Philosophie keine Philosophie, wie schon L. Feuerbach gesagt hatte: Meine Philosophie ist keine Philosophie. Das ist das Ende der realistischen Weisheit. Da dringt z. B. der Jünger A. Günther's,

Theodor Weber (die Geschichte der neueren Philosophie und die Metaphysik) ungleich tiefer vor. Zum Schluss findet der Erläuterer, dass Hume doch in den Hauptsachen mit den Grundsätzen seines Realismus übereinstimme. Es fällt ihm aber nicht ein, daraus den Schluss zu ziehen, dass die Philosophie gerade so über seinen Realismus zur Tagesordnung übergehen werde, wie sie über B. Hume's Skepsis zur Tagesordnung übergegangen ist.

Condillac's Abhandlung über die Empfindungen. Aus dem Französischen übersetzt mit Erläuterungen und einem Excurs über das binoculare Sehen von Dr. Eduard Johnson, Gymnasialoberlehrer in Plauen i. Z.

Der Uebersetzer gibt kurze Nachricht über Leben und Schriften Condillac's (geb. 1715, † 1780). In einer Einleitung wird Condillac als Vorläufer Herbart's und Beneke's in der Psychologie geschildert. Die übersetzte Abhandlung wird als Condillac's bedeutendste Schrift bezeichnet. Dann nimmt der Uebersetzer Condillac in Schutz gegen Liebmann (ohne Namensnennung), der in seiner Schrift: der „Objektive Anblick", Condillac die Thorheit unterschiebe, er fingire eine leblose Statue als Versuchsobjekt, während doch in Wahrheit Condillac seine „Statue" sich denke „innerlich organisirt wie wir und von einem Geiste belebt, dem noch alle Vorstellungen fehlen." Allein Condillac spricht in seiner Abhandlung nur von „unserer Natur", die er allerdings nun wie ein mit geistiger Anlage begabtes Wesen behandelt. Eine Statue, die C. so ansicht und behandelt, als ob sie mit (unentwickelter) geistiger Anlage begabt sei, bleibt immer eine Fiktion und es ist nicht abzusehen, welche Frucht für die Wissenschaft aus einer solchen Fiktion gewonnen werden kann. Zwar sagt der Uebersetzer in einer Anmerkung (S. 19): „Man hat sich die Statue, wie Condillac in der Vorrede sagt, als einen lebenden Menschen zu denken, dessen Seele noch ohne alle Vorstellungen ist. Um Eindrücke auf seine Seele beliebig abschliessen und zulassen zu können, lässt er ihn mit einer Marmorhülle umgeben sein, die ihm den Gebrauch seiner Sinnesorgane nicht gestattet. Er öffnet zunächst diese Hülle so weit, dass der Geruchsinn thätig sein kann." Allein die Vorrede Condillac's ist nicht mit übersetzt worden, sagt aber auch nach der Auffassung des Uebersetzers nur eine Fiktion aus, sonst wäre nicht von einer Statue, die als ein Mensch betrachtet wird, sondern von einem von einer Marmorhülle umschlossenen Menschen die Rede. Auch wenn die letztere Auffassung die richtige wäre, so wäre auch ein solcher Mensch ein Fiktion, da ein erwachsener Mensch ohne alle Vorstel-

lungen nicht möglich ist. So fasst denn auch Ueberweg*) die Marmorstatue Condillac's als eine Fiktion, ebenso Erdmann**), während Fries***) die Fiktion einer Erwähnung gar nicht würdigt. Noack †) wendet die Sache so, dass ein Mensch als eine organisirte, beseelte Statue gedacht werden soll, in welcher ein Sinn nach dem andern erwacht. Ernst Reinhold ††) nennt Condillac's Fiktion eine originelle Hypothese, was sie keinesfalls sein kann, führt aber den Gedankengang Condillac's sorgfältig vor. Am umfassendsten und lehrreichsten stellt Heinrich Ritter†††) die Philosophie Condillac's dar. Die fragliche Fiktion desselben nennt er den Gedanken einer empfindenden Bildsäule, womit er dessen fiktiven Charakter einräumt. Wenn der Uebersetzer in der Einleitung Cond. für einen Vorläufer von Herbart und Beneke erklärt, so ist dies nur in ziemlich beschränktem Sinne gültig. Berührungspunkte hat er auch mit Kant, Baader, Günther etc., aber in der Hauptsache ist er trotz seines Glaubensdualismus der Fortbildner Locke's und der Vorläufer des gleichalterigen Helvetius wie dieser des Holbach. Die Anmerkungen des Uebersetzers sind scharfsinnig, bewegen sich aber in der Hauptsache in den Grenzen der Herbart'schen Psychologie. Ein Excurs am Schlusse theilt eine beachtenswerthe Hypothese Ueberweg's bezüglich des einfachen Sehens mit zwei Augen mit.

19.

Unzeitgemässe Betrachtungen von Dr. Friedrich Nietzsche. O. Prof. der classischen Philologie an der Universität zu Basel. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. Leipzig, 1873. Fritzsch. 1 thlr.

In zwölf Abschnitten unterwirft der Verfasser die jüngste Schrift von David Friedrich Strauss: Der alte und der neue Glaube, (oder genauer den Inhalt eines Hauptabschnittes derselben, das 4. Kapitel unter Heranziehung einzelner Stellen aus den übrigen Kapiteln) einer Kritik, welche grosse Beachtung verdient und da sie

*) Grundriss der Geschichte der Philosophie III. 118.
**) Grundriss der Geschichte der Philosophie 2. A. II. 112.
***) Gesch. d. Philos. II. 415 ff.
†) Gesch. d. Philos. S. 257.
††) Gesch. d. Philos. 3. A. I. 547 ff.
†††) Gesch. d. Philos. XII. 378.

ganz dazu geeignet ist, Aufsehen zu erregen, sicher auch finden wird. Man kann diese Kritik als eine Art Manifest der Schopenhauer'schen Schule gegen die Hegel'sche ansehen, wenn anders ein öffentlich ausgestellter (vermeintlicher) Todtenschein noch so genannt werden darf. Was zunächst die Darstellungsart des Verfassers betrifft, so ist schon hier der Einfluss Schopenhauer's bemerkbar und zwar in einer Weise, welche die vollste Anerkennung verdient. Der Verfasser hat sich den ausgezeichnet trefflichen Stil Schopenhauer's zum Muster genommen, aber nicht sklavisch nachgeahmt, sondern in durchaus eigenthümlicher selbstständiger Weise angeeignet. Sehr zu seinem Vortheile hält er sich frei von jenen nicht selten bis zum Empörenden gehenden Heftigkeiten, Schmähungen und leidenschaftlichen Ausfällen, welche die Schriften Schopenhauer's verunzieren, während er das Drastische seines Meisters noch immer in einem Grade übt, dass Strauss und Genossen wie noch Anderen die Ohren davon gellen werden.

Grosse Freude an der Herstellung des deutschen Reiches beseelt den Verf. offenbar nicht, sonst würde er im Eingang seiner Schrift den ruhmreichen Sieg Deutschlands über Frankreich im J. 1870, besonders da derselbe in einem vollauf berechtigten Vertheidigungskrieg errungen wurde, nicht ausschliessend von dem Gesichtspunkte aus besprochen haben, dass ein grosser Sieg eine grosse Gefahr sei und dass die Ansicht, welche ihm ein Wahn zu sein scheint, die deutsche Cultur habe in jenem Kampfe gesiegt, im Stande sei, unseren Sieg in eine völlige Niederlage zu verwandeln, in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des deutschen Reiches.*) Zugegeben dass wie beim Einzelnen so wie bei ganzen Völkern grosser Sieg grosse Gefahr im Gefolge hat und dass es gut ist, vor solcher Gefahr zu warnen, so möchten wir doch vor Allem die Wege und Mittel aufgezeigt sehen, welche jener Gefahr Deutschlands vorbeugen könnten und sollten. Die Warnung vor Uebermuth und Selbstüberschätzung reicht doch dazu nicht aus, auch wenn sich die deutsche Nation derselben, was

*) Vor Allem hätte sich für einen Deutschen (auch da er dem Reich nicht angehört) geziemt, dass er der Freude Ausdruck gegeben hätte, dass Deutschland in dem frivol gegen dasselbe unternommenen Kriege — zu seiner Beraubung, Zersplitterung und Unterdrückung etc. — mit unerhörten Erfolgen gesiegt hat. Nur in diesem Falle hätte der Verf. das Recht gehabt, vor den Gefahren des gewaltigen Sieges zu warnen, während er sich ohne diesen Ausdruck der Freude dem Verdacht aussetzt, an den Gedanken zu streifen, die Niederlage wäre ein herrliches Mittel gewesen, den Gefahren des Sieges gründlich vorzubeugen.

gar nicht der Fall ist, schuldig gemacht hätte. Wenn die deutsche Nation der Ansicht sein sollte, wie angenommen werden kann, dass nie ein Krieg mit grösserer Mässigung und zugleich mit grösseren Erfolgen geführt worden sei, so wäre das nur die reine Wahrheit und es läge in dieser Ansicht als solcher nicht die Spur einer Uebertreibung oder einer Selbstüberhebung*). Es darf der deutschen Nation nicht als Uebermuth angerechnet werden, dass sie sich davon überzeugt hält, nicht sowohl der Sieg überhaupt, als vielmehr die Grösse des Sieges sei die Folge der weitaus grösseren Summe der moralischen Kräfte Deutschlands und der viel geringeren Frankreichs gewesen. Man stelle sich vor, Frankreich wäre Deutschland an moralischen Kräften ebenbürtig gewesen, so hätte die deutsche Uebermacht allenfalls einige Siege erfochten, aber viel mehr als ein ehrenvoller Frieden wäre sicherlich nicht erreicht worden. Eine solche Ebenbürtigkeit war aber nicht vorhanden und dass sie nicht vorhanden war, kommt auf Rechnung Frankreichs. Die deutschen Zeitungsschreiber mögen sich da und dort nicht immer in den Grenzen der Mässigung gehalten haben. Ob dem so war, mag hier ununtersucht bleiben. Keinesfalls aber können sie als der Mund der deutschen Nation betrachtet werden. Der Mund der deutschen Nation war vielmehr der oberste Kriegsführer, der König von Preussen, der jetzige Kaiser der Deutschen, dessen Schlachtberichte wegen ihrer strengen Wahrheit, Mässigung und aufrichtigen Weise, Gott die Ehre zu geben, in ganz Deutschland mit höchster Anerkennung aufgenomen worden sind. Das war nun freilich nicht nach dem Sinn und Herzen der Schopenhauerianer, um so mehr aber im Sinne der deutschen Nation. Im wesentlichen Einklang mit der Mässigung der kurzen Schlachtberichte des obersten Kriegsherrn der Deutschen steht die Darstellung des deutsch- französischen Kriegs 1870—1871 von Seiten k. pr. Grossen Generalstabs (bis jetzt 4 Hefte) und keines der zahlreichen Werke über diesen Krieg, welche von Officieren und Geschichtschreibern ausgegangen sind, hat unseres Wissens einen übermüthigen Ton angeschlagen.

Befremdend lautet daher die Behauptung des Verfassers, es hätten in diesem Kriege nicht zwei Culturen mit einander gekämpft, was man deutsche Cultur nenne, habe nicht einmal an dem Waffenerfolge mitgeholfen und nur, verwundersam genug, nicht hemmend

*) Die Zurückforderung des Elsasses und Deutsch-Lothringens war vom nationalen wie vom kriegsrechtlichen Gesichtspunkte aus gerechtfertigt. Die Auflage der 5 Milliarden hat Deutschland lange nicht die Verluste gedeckt, welche ihm der frivol unternommene Krieg verursacht hat.

gewirkt, „vielleicht nur, weil dieses Cultur sich nennende Etwas es für sich vortheilhafter erachtete, sich diesmal dienstfertig zu erweisen.“*) Man kann der deutschen Cultur, und jeder andern wahrscheinlich noch mehr, Mängel nachweisen und auf deren Abstellung dringen und wirken, aber man darf der deutschen Nation nicht ins Angesicht Cultur, ja selbst nicht einen höheren Grad von Cultur, absprechen und kann nur mit vollkommenem Unrecht behaupten, dass in Deutschland der reine Begriff der Cultur verloren gegangen sei.

Nach dem Verf. hätte Deutschland nie eine Cultur gehabt und wäre dies wahr, so bliebe es unbegreiflich, wie gleichwohl in Deutschland wenigstens der Begriff der Cultur hätte gewonnen und wieder verloren werden können. Geht nun der Verf. endlich daran, uns zu sagen, was er unter Cultur versteht, so wird Niemand mit dieser Definition zufrieden gestellt werden. Cultur ist, sagt er (S. 5), vor Allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes. Aber wir wollen nicht wissen, was Cultur vor Allem, sondern was sie in Allem ist. Was er angibt, ist im besten Falle die Form der Cultur, sagt uns aber nichts über den Inhalt derselben, worauf es doch mindestens ebenso sehr und im Grunde noch mehr ankommt**). Das Höchste wäre freilich die innige Durchdringung von Form und Inhalt der Cultur. Aber wo ist denn diese im Grossen und Ganzen bis jetzt zu finden! Nirgends. So lange dies der Fall ist, wird ein wesentlich gediegener Inhalt, der noch der vollkommenen Form entbehrt, weit vorzuziehen sein einer wenn auch glänzenden Form, welche von geringerem inhaltlichen Werth ist. Weit eher wird der gediegene Inhalt sich

*) Ob sich Schopenhauerischer Geist, wenn er in nennenswerthem Maasse vorhanden gewesen wäre, dienstfertig erwiesen haben würde, kann allerdings fraglich sein, nicht aber, dass sich dienstfertig erwiesen hat, was von Kantischem, Fichte'schem, Schelling'schem, Hegel'schem Geiste (wie diese Geister auch sonst beschaffen sein mochten) in Deutschland vorhanden war. Mit Schopenhauerischem Stil wenigstens gewinnt man keine Schlachten und mit Schopenhauer's quietistischem Geiste würde man nur Niederlagen erzielen. Es ist nicht unbedenklich, dass der Verf. mit einem Theile der Feinde des deuschen Reiches, den Rothen, augenscheinlich sympathisirt, vielleicht nicht aus purem Schopenhauer'schem Mitleid, und dass er an diesem Orte weder ein Wörtchen über sein später hochgepriesenes Recht des Stärkeren, noch über die klägliche Misere der politischen Parteien und Zustände in Frankreich verliert.

**) Der Schopenhauerische Stil ist dem Verf. offenbar zu Kopf gestiegen und verblendet ihn über den Werth des Stils im Verhältniss zum Gehalte eines Gedankensystems. Klassischer Stil wird auch bei unerfreulichem Inhalt überall Werthschätzung finden, aber höchsten Werth erlangt er doch nur dann, wenn

seine angemessene Form erzeugen, als die mehr oder minder hohle Form sich gediegenen Inhalt schaffen wird. Wer dies auf Deutschland und Frankreich anwenden will, wird in den richtigen Folgerungen nicht leicht fehlen können. Dass unter den deutschen Gebildeten, wie d. V. berichtet, die grösste Zufriedenheit mit dem Grade errungener Bildung herrsche, haben wir nicht finden können, noch weniger aber haben wir die angebliche Zufriedenheit unter den deutschen Gelehrten gefunden, die, wenn auch nach zum Theil sehr abweichenden Idealen und Unidealen, rastlos vorwärts streben und schon damit beurkunden, wie weit sie davon entfernt sind, sich und uns Alle bei unüberschreitbarer Vollkommenheit der Bildung angelangt zu glauben.

Das Streben nach Wahrheitserkenntniss zersplittert sich nun freilich in Deutschland ins Ungemessene. Die tiefsten und die flachsten Richtungen des Denkens durchkreuzen sich in bunter Mischung und gerade die grosse Mehrheit derjenigen, welche am meisten auf die Freiheit des Denkens pochen, geht im Schlepptau flacher Systeme oder halb ausgebildeter Weltbetrachtungen einher. Verdient diese Gattung von Menschen in Deutschland den Namen Bildungsphilister, womit sie der Verfasser belegt, so fragt es sich, ob er gerecht verfährt, wenn er sie wenigstens vorwiegend in der Hegel'schen Schule gefunden haben will. Nach stark in Caricatur auslaufenden Schilderungen deutscher Bildungszustände unterwirft der Verf. nicht etwa Hegel's Philosophie einer wissenschaftlichen Kritik, sondern wirft sich gleich mit souveräner Verachtung auf die bekannte Behauptung Hegel's von der Vernünftigkeit alles Wirklichen, ohne zu untersuchen, welche Stellung diese Behauptung im Hegel'schen Systeme einnehme und in welchem Sinne sie zu verstehen sei. Es genügt ihm die platteste Auslegung, nach welcher er denn nicht säumt, in jener Hegel'schen Behauptung ein komisch verhülltes Philisterbekenntniss zu entdecken. Es ist nur zum Verwundern, dass der Verfasser sich nicht erinnert, dass, wenn jene Behauptung Hegel's den ihr beigelegten Sinn hätte, sie nichts Platteres, nichts Philisterhafteres sagen würde, als was auch Schopenhauer mit seiner famosen Leugnung aller Geschichte behauptet hat. Die Hegel und Schopenhauer gemeinsame Plattheit liegt in

er mit dem gediegensten Inhalt vermält ist. Es gibt Schriften von sehr gediegenem Inhalt bei schlechtem oder doch minder gutem Stil und Schriften von vorzüglichem oder doch gutem Stil bei wenig bedeutendem, oder ziemlich geringem, oder sogar schlechtem Inhalte. Wie wenig bedeutet besten Falls in der Weltgeschichte ein Schopenhauer gegen einen Jesaias, einen Apostel Paulus, einen Hamann, einen Baader!

der Leugnung der Persönlichkeit des Absoluten*), welche bei Schopenhauer eher noch schärfer als bei Hegel ausgeprägt ist und welche unausweichlich beide Denker schliesslich zur Leugnung aller wahrhaften Geschichte treiben musste. Wer die Persönlichkeit Gottes leugnet, kann auch in der Welt keine Persönlichkeit mehr anerkennen und mit der Leugnung persönlicher Wesen fällt alle wahrhafte Geschichte und bleibt nichts weiter als gleichgültige Veränderung bestehen. Dass es unter diesen Umständen mit den Bemängelungen Schopenhauer's, wie sie „der typische Philister“ David Strauss vorbringt, nicht viel auf sich hat, muss jedem Denkenden einleuchten, eben weil Hegel, Strauss und Schopenhauer an demselben Strange, der Leugnung aller wahren Persönlichkeit, ziehen und, wenn der Verfasser sich zu Schopenhauer gesellt, wie früher Strauss sich zu Hegel gesellte, so unterliegt er der gleichen Verurtheilung. Er steht dann nicht dem Philisterthum entgegen, sondern er spielt es nur in einer andern, leicht noch seltsameren Form mit durch. Der Verf. hat nicht Unrecht, in der Aeusserung Fr. Vischer's: „er (Hölderlin) konnte es nicht ertragen, dass man noch kein Barbar ist, wenn man ein Philister ist“, einen Selbstverrath und ein cynisches Wort zu finden, aber das beweist nicht, dass in den Schriften Schopenhauer's sich nicht noch viel Cynischeres finde. Auch das Bekenntnissbuch des David Friedrich Strauss wird von dem Verf. als cynisch bezeichnet. Wir widersprechen um so weniger, als Strauss nicht eigentlich mehr die Lehre Hegel's, sondern den grellen Cynismus Feuerbach's vorträgt, der im Handumdrehen sich aus dem Hegelianismus entpuppt hatte. Nicht mit Unrecht tadelt der Verfasser den Missgriff „des typischen Philisters“, der Welt sein Glaubensbekenntniss vorzulegen, anstatt ihr von seinem Wissen oder doch von dem, was er für sein Wissen hielt, Kunde zu geben. Was der Verf. an die Stelle des Philisterhaften, welches er bei Strauss findet, setzen würde, wenn er bei Leugnung der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit aus ihm herauskommen könnte,

*) Wir sind verpflichtet zu bemerken, dass dies nach der Auffassung des linken Flügels der Hegel'schen Schule, die wir im Wesentlichen für die richtige halten, gesagt ist. Der rechte Flügel der Hegel'schen Schule und das Centrum räumen diese Auffassung bekanntlich nicht ein. Wir, unsererseits, können ihnen aber nicht beistimmen, aus Gründen, die wir in mehreren Artikeln dargelegt haben (im Allg. lit. Anzeiger, in der Neuen Zeit von v. Leonhardi, in W. Hoffmann's „Deutschland“ und anderwärts). — Hegel bemüht sich — im Gegensatz zu Schopenhauer ungemein, der Geschichte objektive Bedeutung zu vindiciren, aber dies steht im Widerspruch mit seinen pantheistischen Voraussetzungen.

verräth er deutlich da, wo er (S. 20) von den „Wir Anderen" (Schopenhauerianern und Gesinnungs-Verwandten) spricht, welche keineswegs unzufrieden gewesen sein würden, wenn es bei Strauss ein wenig satanischer zuginge. Schöne Aussicht für die Wissenschaft, wenn das Philisterhafte durch Satanisches ausgetrieben werden soll! Wäre es vom Verf. auch nur ironisch gemeint, um die Impotenz des von einigen Harmlosen für einen Denker gehaltenen Strauss zu bezeichnen, so würde das Gesagte doch anstössig bleiben. Dass sich indess Strauss selbst das Zeugniss der Impotenz ausstellt, wenn er, der Atheist, erklärt, die Zeit die Religion der Zukunft zu gründen, sei noch nicht gekommen, es falle ihm nicht einmal ein, irgend eine Kirche zu zerstören, muss dem Verf. zugegeben werden. Mit Recht verspottet er ihn mit der Frage: „Warum nicht, Herr Magister? Es kommt nur darauf an, dass man's kann". Nur müssen wir hinzufügen, dass wir in dem Verfasser die gleiche Impotenz vorfinden. Wenn er so fortfährt, wie er mit der vorliegenden Schrift angefangen hat, kann er allenfalls zerstören, aber bauen kann er nichts. Dass Strauss erklärt, keine Kirche zerstören zu wollen, ist nur Heuchelei. Er hat nicht bloss zerstört und zerstört noch, sondern er wollte und will auch zerstören, nur soll das für ihn so ungefährlich und so bequem als möglich abgehen. Dies lässt auch der Verf. nicht unbemerkt und verspottet ihn wieder mit Recht, wenn er trotz seiner grossen Prätensionen doch kleinmüthig eingesteht, „dass der Wagen, dem sich meine werthen Leser mit mir haben anvertrauen müssen, allen Anforderungen entspräche, will ich nicht behaupten; durchaus fühlt man sich übel zerstossen". Wir haben insoweit gar nichts dagegen zu erinnern, wenn der Verf. (S. 23) sagt: „der Philister als der Stifter der Religion der Zukunft — das ist der neue Glaube in seiner eindruckvollsten Gestalt; der zum Schwärmer gewordene Philister — das ist das unerhörte Phänomen, das unsere deutsche Gegenwart auszeichnet". Der Verf. findet nöthig, diese Schwärmerei unter die Controle der Vernunft zu stellen. Sehen wir zu, wie er das anfängt. „Einstweilen, leitet er seine Untersuchung ein, begehren wir, dieser Vernunft-Controle halber, nur eine ehrliche Antwort auf drei Fragen. Erstens: wie denkt sich der Neugläubige seinen Himmel? Zweitens: wie weit reicht der Muth, den ihm der neue Glaube verleiht? und drittens: wie schreibt er seine Bücher? Strauss, der Bekenner, soll uns die erste und zweite Frage, Strauss, der Schriftsteller, die dritte beantworten".

Die Beantwortung der ersten Frage läuft nun darauf hinaus, dass für den Leugner eines jenseitigen himmlischen ewigen Lebens

nur ein Himmel auf Erden übrig bleibe, den Strauss in die rege Beschäftigung mit Wissenschaft, Politik, Geschichte und Kunst setze. Die Art wie sich Strauss darüber äussert, findet der Verf. nur philisterhaft und ironisirt den Strauss'schen Ausruf: „So leben wir, so wandeln wir beglückt!" Aber den tieferen Grund, wesshalb dieses beglückte Wandeln des Strauss philisterhaft ist, berührt der Verfasser nicht. Er würde sonst die Frage nach dem Zweck des menschlichen Lebens haben aufwerfen müssen, welchem der Schopenhauerianer nur zu viel Grund hat auszuweichen. Im Uebrigen findet sich nicht wenig Treffendes in den Erörterungen des Verfassers, welches da zugleich ergötzlich wird, wo er den unglaublichen Vergleichungen: Haydn's mit einer ehrlichen Suppe, Beethoven's (seine Quartettmusik) mit Confekt, gedenkt und bezüglich der Strauss'schen Beurtheilung Mozart's sich erlaubt, an das Wort des Aristoteles von Platon zu erinnern, „ihn auch nur zu loben, ist den Schlechten nicht erlaubt".

Die Beantwortung der ersten Frage schliesst mit dem Schopenhauerisch drastischen Passus: „Ein Leichnam ist für den Wurm ein schöner Gedanke und der Wurm ein schrecklicher für jedes Lebendige. Würmer träumen sich ihr Himmelreich in einem fetten Körper, Philosophie-Professoren im Zerwühlen Schopenhauerischer Eingeweide, und so lange es Nagethiere gibt, gab es auch einen Nagethierhimmel. Damit ist unsere erste Frage: Wie denkt sich der neue Gläubige seinen Himmel beantwortet. Der Straussische Philister haust in den Werken unserer grossen Dichter und Musiker wie ein Gewürm, welches lebt, indem es zerstört, bewundert, indem es frisst, anbetet, indem es verdaut".

Strauss hat dies ganz wohl verdient. Wie aber, wenn man nun in ungefähr gleichem Tone sagte: Gott ist für den Atheisten ein schöner Gedanke (sofern der Schopenhauerianer ihn zum Frühstück aufspeisen zu können wähnt), der Geisteswurm aber kein schrecklicher für das allmächtige ewige Lebendige. Existirte Gott nicht, so existirte nichts, also auch nicht sein kindischer Traum, Gott zernagen, zerwühlen, vernichten zu können. Nun aber könnte der Geisteswurm schon daran, dass er existirt, merken, dass Gott existirt, da er sich genug erkennt, um zu wissen, dass er nicht aus sich ist wie nichts Endliches aus sich ist. Wenn er nun doch Gott leugnet, so kann sein Leugnen nur eine Selbstbelügung sein, deren Ursprung nicht aus der Vernunft kommen kann. Wenn er selbst Gott sein könnte, würde er Gott nicht leugnen. Nun aber er Gott nicht sein kann, soll nach seinem Wahnwillen Gott nicht

sein, und quält er sich tantalisch ab, sich seine Radicalüberzeugung von Gottes Existenz auszureden und hinwegzulügen, die doch nicht hinweggebracht werden kann, schon weil der Wahnwille sonst nichts mehr zu leugnen und da sein ganzes Thun in der Wurzel im Leugnen besteht, nichts mehr zu thun, nichts mehr zu leben, also auch nichts mehr zu sein hätte, weil es ein unthätiges, todtes Sein nicht gibt. Die Unmacht seines Leugnens wird offenbar in seiner Substituirung des dummen Dings Ansicht als blinden Willens. Philosophen, die es sind, sie mögen Professoren sein oder nicht, fällt es nicht schwer, in dem phosphorescirenden Geistesgefunkel des missbrauchten Genies die verhüllte Finsterniss zu erblicken, welche hervorbrechend bald den gleissenden Scheinglanz mit Nacht überdeckt. Der Schopenhauer'sche Philister haust in den Werken Gottes wie ein Gewürm, welches lebt, indem es zerstört, bewundert, indem es frisst, anbetet, indem es verdaut.

In der Beantwortung der zweiten Frage: Wie weit reicht der Muth, den die neue Religion ihren Gläubigen verleiht? greift der Verf. wieder nur einzelne Stellen aus der Strauss'schen Bekenntnissschrift heraus, welche er einer ziemlich desultorischen Kritik unterstellt. Allerdings sind es Stellen, in welchen die Halbheit und Haltlosigkeit des „Philisterhäuptlings“ stark zu Tage tritt. So wenn derselbe das Universum mit einer Maschine mit eisernen, gezahnten Rädern, mit schweren Hämmern und Stampfen vergleicht und hinzufügt: „aber es bewegen sich in ihr nicht bloss unbarmherzige Räder, es ergiesst sich auch linderndes Oel (S. 365).“ Diesen Scheintrost weist der Verf. mit Grund durch die Frage zurück: „Was würde es den Arbeiter trösten, zu wissen, dass dieses Oel sich auf ihn ergiesst, während die Maschine seine Glieder fasst?“ Der Verf. nimmt die Bezeichnung des Universums als Maschine nur als verunglücktes Bild. Aber es steckt noch Geistloseres, die volle Geistlosigkeit dahinter. Denn dem Materialismus kann das Universum gar nichts Anderes als Maschine sein und er ist gedankenlos genug, im Universum das Widersinnige einer sich selbst aufbauenden Maschine zu erblicken. Mit Recht persiflirt der Verf. die von Strauss geschilderte Procedur, in Erfahrung zu bringen, ob sein Gefühl für das „All“ gelähmt und abgestorben sei oder nicht, ob es noch „religiös“ reagire. Ein Frömmigkeitsgefühl, welches zu seiner Vergewisserung solcher Procedur bedürfte, könnte auch in dem Falle nicht weit her sein, wenn es überhaupt ein Frömmigkeitsgefühl im Verhältniss zur taubstummen, bewusstlosen Natur geben könnte. Den Grund der Erscheinungen des Universums, das

Absolute, einmal atheistisch als bewusstlos, blind, vorausgesetzt, ist eine aufrichtige, innige, fromme Verehrung, Anbetung, Bewunderung desselben gar nicht mehr möglich. Nicht einmal die Heiden waren so stumpfsinnig, dem Geistlosen als solchem Verehrung und Anbetung zu zollen. Das Natürliche konnten sie nur verehren, weil sie ihm ein Geistiges zuschrieben, zu Grunde legten, in ihm oder über ihm voraussetzten. Strauss verräth daher, dass er nicht die blasse Spur von Verständniss für das, was ächte Pietät, wahres Frömmigkeitsgefühl ist, besitzt, wenn er für das Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott verlangt. Dieselbe Pietät für eine unübersehbare aus starren Atomen zusammengesetzte Maschine wie sie der Theist dem persönlichen Gott, der allmächtigen und allweisen Liebe, aus vollem Herzen und ganzem Gemüthe zollt und darbringt! Auch wenn eine wirkliche Pietät für eine unermessliche geistlose Maschine möglich wäre, müsste sie von ganz anderer Art sein, als die Pietät des Geistes für den Geist, der Person für die Person, des bedingten Geistes für den unbedingten Geist, der geschaffenen Person für die ungeschaffene, schaffende, unendliche, schrankenlose Persönlichkeit, den unausforschlichen Gott, den aller Himmel Himmel und alle Sternenheere nicht fassen. Für eine Maschine, so unermesslich sie sei, ist aber gar keine Pietät möglich und auch die Einbildung, die Phantasie, dass sie möglich sei, wäre nicht möglich, wenn das theistische Grundgefühl des Menschen sich absolut austilgen liesse und auch in der gewaltthätigsten Unterdrückung und Zurückdrängung nicht noch reagirend sich regte. Religion, wahre, freie und freimachende Religion, ist nur zwischen Person und Person, zwischen bedingter und unbedingter Person möglich, niemals zwischen Person und Unpersönlichem. Denn gegen Unpersönliches kann die Person nicht wirklich demüthig, nicht wirklich folgsam, dankbar, vertrauensvoll, ergeben, bewundernd und anbetend sein. Dem Unpersönlichen kann die Person keine Schuld bekennen, keine Verzeihung erflehen, keine Verzeihung erwarten, geschweige inne werden. Wer die Persönlichkeit Gottes leugnet, müsste, wenn er consequent wäre und es wirklich sein könnte, die Religion bis in die Wurzel aufheben. Von der Verkennung der Wahrheit des Theismus aus führt der Weg des intellektuellen Falles durch den Deismus zum sogenannten Pantheismus, von diesem zum Naturalismus (Monismus des Bewusstlosen), und endigt im Materialismus (Pluralismus der Atome). — Zieht der letztere seine logischen Consequenzen, was nur selten geschehen ist und geschieht, so hebt er nicht bloss alle Religion,

sondern auch alle Moral auf und lässt höchstens eine egoistische Klugheitslehre übrig*).

Strauss, der so scharf zwischen den Ganzen und Halben in der religiösen Aufklärung des Geistes unterscheiden wollte, ist zwar zu der untersten Stufe der in abstracto möglichen Weltanschauungen, zum Materialismus, herabgesunken, aber innerhalb dieser Stufe gehört er beziehungsweise doch nur zu den Halben, weil er der Reminiscenzen an Hegel'sche und Schleiermacher'sche Gedanken doch nicht los werden kann und mit ihnen aus seinem Materialismus heraus kokettirt. Schon darum und wegen der Unwissenschaftlichkeit und Schlotterigkeit seiner ganzen Schrift bezweifeln wir so wenig wie der Verfasser, dass Schopenhauer im Angesicht der Strauss'schen Schrift gesagt haben würde: „das ist ein Autor, der nicht durchblättert, geschweige studirt zu werden verdient". Ohne etwas Wesentliches von unserer Kritik der Schopenhauer'schen Philosopbie zurückzunehmen, räumen wir doch willig ein, dass Schopenhauer unvergleichlich grösseren Anspruch hat, studirt zu werden, als Strauss, der niemals ein bedeutendes philosophisches Talent verrathen hat und in seiner letzten Schrift zur vollen Unphilosophie herabgesunken ist. Die Lobeserhebungen, welche Strauss in derselben über Kant ergiesst, gelten überwiegend dem neben seinem Idealismus herlaufenden Zuge zum Realismus, während er von seinem Idealismus (Vernunftkritik) nur flüchtig Tiefe des Einblicks rühmt, ohne dass er für seine (materialistische) Universums-Religion daraus etwas zu gewinnen wusste. Allerdings wohl auch nichts gewinnen wollte, weil es nicht mit dem Materialismus zusammengepasst haben würde und Strauss doch wohl gemerkt haben wird, dass die idealistische und die realistische Strömung der Kantischen Philosophie von ihrem Urheber niemals zur völligen innern Ausgleichung gebracht worden ist. Was der Verf. gegen Strauss (S. 40) von der fundamentalen Antinomie des Idealismus und von dem höchst relativen Sinne aller Wissenschaft und Vernunft sagt, deutet ziemlich deutlich darauf hin, dass er mit Schopenhauer der

*) C. Vogt war oder ist noch Einer der Wenigen, welche der vollen Consequenz des Materialismus nahe kamen, indem er es für fraglich erklärte, ob nach den Ergebnissen des Materialismus noch von Verantwortlichkeit des Menschen für Gesinnungen und Handlungen die Rede sein könne. Im Herzen war es ihm sicher nicht mehr fraglich, aber er schente sich die innerlich vollzogene Consequenz ganz unverhüllt zu erkennen zu geben. Welche Qual es Schopenhauer kostete, diese Consequenz hinter phantastisch-mystischem angeblichen Tiefsinn zu verhüllen, ist bekannt. Kant hatte sich nicht viel minder damit abgequält. Die Annahme der intelligiblen Freiheit des Willens bei seinem Determinismus des irdischen Lebens verrathen es.

Kantischen Beschränkung des Erkenntnissvermögens zu viel einräumt. Die wahre Erkenntnisslehre wird weder bei Kant, noch bei Hegel angetroffen und muss unter allen Umständen in einem näher zu bestimmenden Mittleren zwischen beiden Denkern gesucht werden, wie dies namentlich von Baader mit bedeutsamen Fingerzeigen geschehen ist, welche in eine Tiefe weisen, die weder Kant noch Hegel zugänglich gewesen ist. Der Schopenhauerianer will überall dem angeblichen Willensprincip seines Meisters Ehre machen und gefällt sich daher in drastischen Ausdrücken, ohne sich sonderlich vor Uebertreibungen in Acht zu nehmen. Eine solche Uebertreibung liegt in den Worten: „Wer einmal an der Hegelei und Schleiermacherei erkrankte, wird nie wieder ganz curirt.“ Angenommen die Hegel'sche und Schleiermacher'sche Philosophie seien krank, d. h. doch wohl nicht wahr, wenigstens nicht durchaus wahr, gewesen, wer möchte für die volle Gesundheit, d. h. Wahrheit der Philosophie Kant's, J. G Fichte's, Schelling's, Herbart's, Krause's, Schopenhauer's einstehen? Und wir nehmen auch Baader, den tiefsinnigsten von allen Genannten, nicht aus. Dass ein einmal angenommenes philosoph. System schwer verlassen wird, wird wohl von allen Systemen gelten. Doch fand und findet ein solches Verlassen statt, wie denn einige Hegelianer Schopenhauerianer geworden sind, Andere zwischen beiden zu vermitteln suchen. Seit Leibniz, um nicht weiter zurückzugehen, sind eine ganze Reihe solcher Uebergänge oder Umwandelungen nachzuweisen, nicht weniger änderten sich die Anschauungen der Systemstifter selbst, ohne dass man hinter ihr 30. Lebensjahr zurückzugehen braucht. Dass kein Anhänger Schopenhauer's zu einem anderen Systeme übergehen werde, ist noch nicht so ausgemacht, wie es dem Verfasser scheinen mag. Die Gesundheit, die Wahrheit der Philosophie Schopenhauer's ist von allen andern Systemen stark bestritten worden und kein Werk eines Schopenhauerianer's bekannt, welches auch nur versucht hätte, die bedeutendsten Kritiken der Schopenhauer'schen Philosophie zu widerlegen. Die Straussischen Expektorationen sind ohnehin nicht zu rechnen.

Mit der Widerlegung des Pessimismus, welche Strauss durch die Behauptung versucht: „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken das besser nicht dächte; ist ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist die Welt ja vielmehr gut; jede wahre Philosophie ist nothwendig optimistisch, weil sie sonst sich selbst das Recht der Existenz abspricht,“ ist der Verf. so unzufrieden, dass er sie das Kunst-

stück nennt, so zu thun, als ob es gar nichts wäre, Schopenhauer zu widerlegen. Ja solche Stellen sollen sogar Schopenhauer's feierliche Erklärung begreiflich machen, „dass ihm der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloss als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“ Es ist wahr, dass das Denken einer schlechten Welt als schlecht, nicht beweisen würde, dass dieses Denken selbst schlecht wäre, denn es würde ja dann die Wahrheit denken. Aber womit ist denn bewiesen, dass die Welt schlecht ist und also als schlecht gedacht werden muss? Wenigstens nicht dadurch, dass vom Pessimisten nicht umgangen werden kann, doch etwas in der Welt als nicht schlecht, nämlich ein nicht schlechtes, also ein wahres Denken einzuräumen. Folglich kann nach der eignen Ansicht des Pessimisten nicht Alles in der Welt schlecht sein, es müsste denn das Denken in keinem Sinne zur Welt gehören, was auch der verbittertste Pessimist nicht wird behaupten wollen und können.

Auch ist es für den Pessimisten ganz vergeblich, der Folgerung entkommen zu wollen, dass wenn die Welt ein Ding wäre, das besser nicht existirte, auch das Denken besser nicht existirte, denn es wäre absurd die Möglichkeit zu statuiren, dass zwar die gesammte Welt nicht, dennoch aber das Denken denkender Wesen existirte. A priori behaupten und beweisen zu wollen, dass die Welt nothwendig schlecht sein müsse und vollends so schlecht, dass, wäre sie nur um Weniges schlechter, sie gar nicht mehr würde existiren können, wäre ganz absurd und würde nicht einmal mit Schopenhauer's von Kant übernommener Annahme von dem höchst relativen Sinne aller Wissenschaft und Vernunft stimmen*). Wenn es daher möglich sein sollte, zu erweisen, dass die Welt schlecht sei und besser nicht existirte, so könnte nur die Erfahrung diesen Beweis liefern. Allein wie sollte die Erfahrung solchen Beweis liefern können, da wir vom Universum nur ein Minimum erfahrungsmässig kennen? Was wir aber von den Regionen des Universums, die über unser Sonnensystem hinaus liegen, durch die künstlichen Hülfsmittel der Telescope, die auf die telescopischen Beobachtungen

*) Sagt doch Schopenhauer selber: „Wer a priori darthun will, was sich allein a posteriori, aus der Erfahrung wissen lässt (wissen liesse, wenn es zu erweisen wäre; fügen wir hinzu), der charlatanisirt und macht sich lächerlich.“ Vergl. Venetianer's Schopenhauer als Scholastiker S. 60, wo Venetianer mit Grund bemerkt: „Als Beispiel hätte Schopenhauer gleich sich selbst und seinen Kant anführen müssen etc.“

gegründeten mathematischen Berechnungen und logischen Schlussfolgerungen kennen, lässt uns überall eine bewunderungsvolle Ordnung erblicken. Die durch die Spectralanalyse ermöglichten Anfänge einer Physik wahrlich nicht des Weltalls, sondern nur einer verhältnissmässig kleinen Zahl von Fixsternen, Sternhaufen und Nebelsystemen, sind noch verhältnissmässig sehr gering, was sie aber Wahrscheinliches bieten, ist nicht dazu angethan, einen Pessimismus des Weltalls zu unterstützen*).

*) Selbst Hermann J. Klein (Kosmologische Briefe über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Weltbaues) ist von der aus der neueren Wärmetheorie abgeleiteten Ansicht einer dereinstigen allgemeinen Welterstarrung zurückgekommen (S. 27 ff). Nach Klein's (S. 26) Untersuchungen erscheint der Bau der Welt, so weit er unseren Sinnen erreichbar ist, keineswegs als etwas in sich Abgeschlossenes, für alle Zeiten Vollendetes. Nach ihm gehen in demselben stetige Veränderungen vor sich und zwar von solchem Umfange und solcher Bedeutung, dass sie unserer Wahrnehmung, selbst in der kurzen Spanne Zeit, die das Menschengeschlecht bis jetzt auf solche Beobachtungen verwenden konnte, nicht ganz zu entgehen vermochten. Ist aber der Weltbau nichts für alle Zeiten Vollendetes, so sind wir berechtigt die Idee einer Geschichte des Universums, einer Bewegung zum Ziele einer Allvollendung, aufzustellen, wie sie allein aus den Principien des tiefer gefassten Theismus hervorgeht, entgegen der geistlosen und langweiligen und darum Schwindel erregenden endlosen Stabilität des Universums bei bloss gleichgültigen und also nur scheinbaren Veränderungen, wie sie die verschiedenen Sorten des Atheismus, heissen sie nun Pantheismus oder Naturalismus oder Materialismus, allein aufstellen können, womit sie doch nichts als die Gleichgültigkeit, die Werthlosigkeit alles Seins und damit den puren Nihilismus etabliren. Klein übrigens entgeht der Entropie von Clausius und Anderen nur, indem er in den Naturalismus, wenn nicht in den Materialismus zurückfällt, der anfangs endlose Veränderungen, mit denen nichts wahrhaft verändert wird, die völlig gleichgültig, ziellos und nichtig sind, einführt. Seine Behauptung ist ganz falsch, dass der Naturforscher vorwärts und rückwärts nur Ewigkeit erblicke. Wenn man das Erblicken nennen will, was vielmehr ein Vorstellen ist, so erblickt er vorwärts und rückwärts nur Zeit und erträumt es nur in schlaftrunkenem Denken, dass die Ewigkeit nichts Anderes als verlaufene und kommende Zeit sei, also dass die Ewigkeit aus Zeitmomenten zusammengesetzt sei. Die Ewigkeit, das Ewige, ist überzeitlich und wird nicht in den Strom der Zeit hineingerissen. Wenn nach Klein die Materie zu jeder gegebenen Zeit vorhanden sein soll, so fragt sich, wie weit die Zeit gegeben ist, wenn sie aber gegeben ist, so muss sie vom übernatürlichen Ewigen gegeben sein und sie muss irgendwann, gleichviel wie lang schon, gegeben worden sein und kann vor ihrem Gegebenwordensein nicht schon gegeben gewesen sein. Wenn der Glaube am Anfang wie am Ende der Zeit ein allmächtiges Wort setzt, so fragt es sich, ob dieser Glaube Wahrheit enthält oder nicht, und diese Frage kann nur die Wissenschaft entscheiden und diese vermag zu zeigen, dass Gott nur Gott und die Welt nur Welt sein kann, wenn die Welt durch Gott Anfang wie Ziel hat.

Was wir von unserem Sonnensystem kennen, erfüllt uns in Rücksicht seiner Ordnungen und seiner Bewegungsgesetze mit der gleichen Bewunderung, wie die entfernteren und die entferntesten sternbesäeten Räume des Universums, und was uns von der Physik der Sonne, der Planeten, der Kometen, der Asteroiden einigermassen zugänglich geworden ist, erscheint ebenso nicht dazu angethan, einen Pessimismus des Sonnensystems zu unterstützen.*) Lehrte uns nun die Erfahrung, dass die Erde kein Himmelreich ist, was wir längst wissen, dass in ihr und auf ihr erhebliche, ja gewaltige Störungen, Hemmungen, mannigfaltigste Widerstreite, für die empfindenden und für die denkenden Wesen Leiden aller Art, weit ausgebreitet sind, so würde daraus weder folgen, dass es auf der Erde immer so war, noch dass es immer so bleiben werde, weder dass es im übrigen Sonnensysteme, noch dass es in der gesammten Welt ebenso beschaffen sein müsse, oder dass es, wenn es mit Modifikationen doch so wäre, immer so gewesen sein und immer so bleiben müsse. Die Erfahrung kann uns nur eine Phänomenologie der Erscheinungen besonders auf der Erde gewähren und diese Erscheinungen sind theils positive, theils negative, theils gemischte, für die empfindenden Wesen theils erfreuende, theils leidenvolle, theils gemischte. Alle treten in sehr verschiedenen Weisen, Formen und Graden hervor und ihre bunte Mischung, ihr guten Theils fortgehender Wechsel ist so gross, dass unsere Beobachtung erlahmt, sie bis in ihre grössten und kleinsten Verzweigungen zu verfolgen. Dass sie nach beiden Seiten hin in der Menschenwelt gipfeln, wie auch Schopenhauer gefunden hat, kann keinem Zweifel unterliegen und es fragt sich hier, wie gross der Einfluss ist, welchen der Stand der intellektuellen Bildung, der Moralität oder Immoralität der Menschen auf sie übt.**) Die Behauptung, dass die negativen die

*) Die Hypothese Klein's (S. 284) nnd Anderer, dass dereinst die Sonnenwärme erlöschen werde, geht von bloss mechanischen Betrachtungsweisen aus, welche der Idee eines Organismus des Weltalls weichen müssen, die schliesslich zu höherer Vollkommenheit führende Wandelungen, aber keine Vernichtungen kennt. Wenn ein hochbegabter Geist wie C. Fr. Zöllner (Ueber die Natur der Kometen) auf diesen Ideengang von selbst geführt würde, so würde er grossartigere Aussichten auf weltbewegende wissenschaftliche Leistungen sich eröffnen, als ihm die tristen nihilistischen Gedanken Schopenhauer's bieten können.

**) Dieselbe Frage würde für alle Welten des Universums aufzuwerfen sein, in welchen wir geistige Wesen oder Einflüsse geistiger Wesen anzunehmen uns gedrungen fühlen könnten. Fände sich, dass das Böse überall Leiden zur Folge hat, so wäre dies ja gut, schon weil der Böse dadurch gebessert werden kann und soll. Wer aber den verkehrten Determinismus annimmt, hat vollends

positiven, die schmerzlichen die freudegewährenden Erscheinungen überwögen, ist nicht geführt worden und kann nicht geführt werden. Vielmehr spricht Alles dafür, dass die letzteren die ersteren im Ganzen weit überwiegen. Für die Phänomenologie der negativen Erscheinungen hat Schopenhauer in ergreifenden Schilderungen nicht erschöpfende, aber bedeutende Beiträge gegeben. Namentlich den falschmildernden und sogar mehr oder minder wegleugnenden Schönfärbereien frömmelnder Theisten, schwachsinniger Deisten und schwärmender Pantheisten gegenüber möchten Schopenhauer's Hinweisungen ihr relatives Verdienst gehabt haben. Wäre er nur vorsichtiger und umsichtiger in den Rückschlüssen aus den Erscheinungen auf die Ursachen dieser Erscheinungen gewesen! Diese Vorsicht und Umsicht fehlt bei ihm schon darum, weil er schon vor aller Untersuchung sich vom Pantheismus beherrscht zeigt und nie auf eine ernste tiefere Prüfung des Theismus eingegangen ist. Denn obgleich er gewisse Formen des Pantheismus heftig bestreitet, so ist er doch schon von vornherein von einer andern Form desselben gefesselt. Was kann die Lehre anders als Pantheismus sein, welche behauptet: Ding an sich . . ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.*) An verschiedenen Stellen, besonders im zweiten Bande seines Hauptwerkes (S. 736 ff.), gesteht er nicht bloss ganz offen seinen Pantheismus, wenn er auch den Namen für sich nicht gelten lassen will, ein, sondern legt auch den grössten Nachdruck darauf, der Sache nach dem Pantheismus (der Alleinslehre), zu huldigen und will ihn nur im Verhältniss zu dem spinozistischen, wie das neue Testament des Pantheismus zum alten angesehen wissen.**) Immerhin würde sein System einer anderen Beurtheilung zu unterstellen sein, wenn er durch eine streng regressive, induktive analytische Methode ohne Sprünge und Erschleichungen zum Pantheis-

kein Recht zur Klage, weil es sinnlos wäre, die Nothwendigkeit aller Dinge als die allein vernünftige Ansicht anzunehmen und sie doch in Anklagestand zu versetzen.

*) Die Welt als Wille und Vorstellung. Dritte Aufl. I, 131.

**) Loco citato II, 218, 221, 362, 736 ff.

mus hingetrieben worden wäre, vorausgesetzt, dass so etwas möglich wäre. Allein der Pantheismus ist ihm schon von vornherein ausser aller Frage und er verkleidet nur diese ihm mehr von der indischen — orientalischen — als der Europäischen — occidentalischen — Philosophie angethane Voreingenommenheit durch einige übereilte regressiv sein sollende Schritte.

Der Determinismus aller Welterscheinungen ist die consequente Folge seiner Alleinslehre und schon damit hebt er in der Wurzel jede wahre Ethik auf, die durch einen seltsamen, weil blinden Indeterminismus des Dings an sich, des vorausgesetzten blinden Willens und seiner endlichen Modificationen, nicht gerettet werden kann. Schopenhauer argumentirt aus unerwiesenen Voraussetzungen und verstrickt sich in dem Streben, mit dem occidentalischen Pantheismus möglichst wenig gemein zu haben, in die abenteuerlichsten Widersprüche, noch mehr durch den grimmen Hass des Theismus, den er doch als eine wenigstens in abstracto mögliche Weltanschauung muss gelten lassen. Die Schopenhauerische Form des sogenannten Pantheismus ist weiter nichts als ein monistischer Pankosmismus, der nur durch eine der schlechtesten Sorten corrupter Mystik seine naturalistische Wurzel zu verhüllen sucht. Durch seine Streifereien in das Gebiet der Mystiker aller Zeiten, sympathischer den ascetischen, quietistischen als den genialen speculativen, erhält er nicht selten Anlass zu Anklängen an Gedanken, die weit über den Naturalismus hinausgehen, aber er verzerrt sie regelmässig zu Caricaturen, die durch die Keckheit der Vermischung des Unvereinbaren auf den ersten Anblick imponiren, sich aber dem Prüfenden als groteske „Windbeuteleien“ zu erkennen geben. Sein Ding an sich, welches er den Theisten gegenüber an die Stelle von Gott, den neueren Pantheisten gegenüber an die Stelle des Absoluten, den strengen Naturalisten gegenüber an die Stelle der Natura naturans setzt, soll eine Einheit, ein Eines, sein, die oder das es nicht sein kann, weil es keine Unterschiedenheit in sich hat, die es einen könnte. Gleichwohl soll dieses leere Ding an sich die Quelle aller Mannigfaltigkeit sein, die es, unbegreiflich wie, aus sich hinauswirft, ihm selbst unbegreiflich, wie seinen Hinausgeworfenen ebenfalls unbegreiflich. Grundlos soll es sein, weil Schopenhauer unfähig ist, ihm einen Grund zu finden. Als ob der Allbegründende seinen Grund nicht in sich selber finden könnte und ihn zu finden warten müsste, bis Herr Schopenhauer ihn für ihn gefunden hätte! Gleichwohl soll dieses grundlose Ding an sich Wille sein oder doch am ehesten noch als Wille vorgestellt werden können, eingedenk seiner Unergründlichkeit, die, weil für den Schopenhauer'-

scheu (und jeden endlichen) Verstand unaufheblich, auch für das Ding an sich selber gelten soll. Allein wäre denn eine solche Unergründlichkeit nicht die eines Dings, in dem gar nichts zu ergründen sein kann, weil es als in sich unterschiedlos nur das absolut Leere sein könnte? Schopenhauer kostet es nichts, die absolute Leere zur absoluten Fülle zu stempeln, die er doch wieder in der absoluten Leere voraussetzt, da ohne Minderung ihr Alles entquillen soll. Soll die innere Unterschiedlosigkeit des Dings an sich als solches die unendliche Potentialität des Endlichen bezeichnen, so würde sie wegen Mangels eines aktualisirenden Princips nie aus sich zur Verwirklichung heraustreten können und, wenn man sich dies Unmögliche auch gefallen liesse, so käme man damit nicht weiter als der neuere Pantheismus, der von Schopenhauer verpönte, auch gekommen ist, zu der Vorstellung, dass das Weltall die Selbstverwirklichung des Absoluten sei, denn das Schopenhauer'sche Ding an sich ist nur das verkleidete Absolute der neueren Pantheisten. Wäre nun aber das Ding an sich nur Potenz, so könnte es höchstens Potenz des Willens, nicht aber Wille selbst sein. Wille auch schon darum nicht. weil das Ding an sich nicht ein Subjekt wäre, das wollen könnte und ein Wille, der nichts von sich wüsste und nichts von sich wissen könnte, ein Ungedanke ist. wenigstens da, wo es sich um die Quelle alles Wollens und Wissens handelt. Nun soll Alles aus dem blinden Willen des Dings hervorquillen und der dumme blinde Wille soll fähig sein, das aus ihm Hervorgequollene zu individualisiren, so dass die Individuen, die doch nichts weiter als Erscheinungen des Blinden sind, sich ihren Willen selbst sollen bestimmen können, um, in Zeit und Raum eingetreten, unerbittlich nothwendigen Gesetzen, auch des Wollens, unterworfen zu sein, bis sie mit gleicher Nothwendigkeit endlich die Eitelkeit alles Wollens sollen durchschauen können und in der völligen Verneinung, nicht etwa alles bösen, sondern alles Wollens überhaupt Erlösung von ihren nicht selbst und doch selbst verschuldeten Qualen in der Verduftung in Nirvana finden. Und dieser gesammte Process des Quillens aus dem dummen Ding an sich, des intelligiblen Verschuldens, des namenlosen Leidens dafür im Zeitleben und des Erlöstwerdens in das Nichts soll weder je einen Anfang gehabt haben noch je ein Ende finden können, eine ewige Geburt aus dem Nichts durch ein nichtiges Leben in das Nichts, über welchem Weltprocess das dumme Ding an sich ewig unwandelbar thront, negativ glücklich, dass es von dem ganzen Schwindel, den es ohne Anfang und ohne Ende treibt, selber nichts weiss und in Ewigkeit nichts erfährt. Und eine solche Lehre, die den Unsinn bis zum Excess

treibt, will uns der Verfasser als neue Grundlage bieten, auf welcher erst die echte deutsche Cultur aufgebaut werden soll! Das deutsche Reich hat der Schopenhauerianismus nicht aufgebaut. Daran haben indirekt die Klopstock, Göthe, Schiller, selbst zum Theil die Dichter der Romantik, mehr aber noch die grossen Philosophen von Leibniz*) bis Hegel mitgearbeitet, im Mindesten aber nicht Schopenhauer. Wehe dem grossartig wiedererstandenen deutschen Reiche, wenn es in Mitte Europas sich gegen die Feinde im Westen und Osten, Süden und Norden mit einem von Schopenhauerianern als höheren Offizieren geführten Heere vertheidigen müsste! Das wäre sein sicherer Untergang, vor dem es der Genius Deutschlands so gewiss bewahren wird, als die Schopenhauer'sche Philosophie die unsinnigste ist, die je von einem Genie im Missbrauch grosser Kräfte aufgestellt worden ist.**) Dieses strenge Urtheil schliesst die Anerkennung nicht aus, dass nur eine geniale Geisteskraft so ungeheuerlicher Irrthümer fähig sein konnte, dass Schopenhauer's Schriften von Geist, wenn auch guten Theils von bis an die Verrücktheit streifendem, strotzen und dass er nebenbei eine Fülle von anregenden Gedanken ausgestreut hat, welche einer besseren Grundlage werth wären, als die ist, auf welcher sie wildwachsend hervorgesprosst sind. Aber fast nur jenen wird Schopenhauer ein Führer zu tieferen Erkenntnissen werden können, die sich von ihm zu dem gründlichen Studium derjenigen mystischen Forscher leiten lassen, die er berührt, deren geniale wenn auch mit Schlacken untermischte Gedanken er aber zu Caricaturen verzerrt hat. Auf diesem Wege würden sie auch ganz von selbst zu Baader gelangen, der in allen

---

*) Dass wir auch Leibniz einen Antheil zuschreiben, wird für Jeden gerechtfertigt sein, der Kenntniss von dem ausgezeichneten Werke Edmund Pfleiderer's: H. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, genommen hat.

**) Es ist gleich schlimm, sagt Baader treffend, jede Begeisterung zu apotheosiren wie keine andere als die trübe zu statuiren, gleich schlimm, jedem ignis fatuus, als ob es das ewige Licht wäre, nachzugehen, wie kein Licht für das wahre zu halten, das nicht kalt ist, kalt lässt und kalt macht. Ist es denn so schwer, bei jener trüben Begeisterung durch den äusseren phosphorischen Schimmer hindurch die innere radicale Finsterniss, so wie durch jene äussere leidenschaftliche Glut hindurch die innere Todeskälte zu gewahren? — Wenn die Anhänger Schopenhauer's Werth darauf legen, so kann immerhin dabei mit Venetianer (S. 88) eingeräumt werden, dass „Sch.'s klassisches Darstellungstalent noch seinen grössten scholastischen und romantischen Thorheiten den Stempel des Interessanten, vom rosigen Hauch der Poesie Uebergossenen aufdrücke," nur dass diese Poesie mehr gemalten als wirklichen Blumen gleicht, weil ihnen nicht zwar die Leidenschaft, aber die Seele, das Gemüth, fehlt.

Hauptsachen in tiefsinniger Wahrheitserkenntniss unsere grössten Forscher überflügelt hat.

Wenn Strauss sagt, jede wahre Philosophie sei nothwendig optimistisch, so ist er von seinem Materialismus aus dazu allerdings gar nicht berechtigt. Denn der Materialismus kann weder optimistisch, noch pessimistisch sein, sondern muss sich, wenn er consequent sein will, völlig gleichgültig dazu verhalten, ob Leiden oder Freuden aus der Verbindung, Lösung und andere Wiederverbindung der Atome hervorgehen, das Gute und Böse muss ihm vollends ganz gleichgültig und gleichwerthig oder vielmehr gleich unwerthig sein. Wie es sich nothwendig oder zufällig, was hier eins und dasselbe ist, macht, so macht es sich, und daran ist nichts zu loben und nichts zu tadeln, die eine Combination ist nicht werthvoller als die andere, weil keine einen andern Werth hat, als dass sie wie alle andern sich vollziehe, um wieder in andere Combinationen überzugehen. Wenn sich Schopenhauer gegen diese triviale Lehre sträubt, so sieht er doch nicht, dass er im Wesentlichen zu dem gleichen Ergebniss gelangen müsste, wenn er mit seinem blinden Ding an sich, mit seinem dummen Urwillen, der, seines mystischen Gewandes entkleidet, sich als die nackte Natura naturans, als die blinde Urnaturkraft enthüllt, consequenten Ernst machen wollte. . Denn die Blindheit, Nothwendigkeit genannte Zufälligkeit aller Welterscheinungen wäre dieselbe, ob sie nun pluralistisch und materialistisch aus der zahllosen Vielheit der Atome, oder monistisch und naturalistisch aus dem Auseinandergehen der Einen Urnaturkraft hervorgingen.

Dieser mit jener des Materialismus, welchem sich auch Strauss nach dem Vorgange L. Feuerbach's in die Arme geworfen hat, wetteifernden Trivialität des Naturalismus möchte nun Schopenhauer um jeden Preis entkommen, nur nicht um den, der allein zahlungsfähig wäre, das Aufgeben der Blindheit des Dinges an sich, des blinden dummen All-Willens. Aber dies kann ihm mit allem Aufwand von den Mystikern hergeholter, den Naturalismus überschreitender, geistreichig, aber nicht wahrhaft geistvoller, Gedankenwendungen nicht gelingen, da die Blindheit des Dings an sich dieselbe ist und bleibt, welche dem Materialismus zu Grunde liegt und der Blindheit sich nicht Sehkraft und Licht abzaubern lässt und da, wo Vernunft, Bewusstsein, Wissen und Weisheit, Erkenntniss und Licht im Princip verleugnet ist, sich im Abgeleiteten aus der Finsterniss kein Funke Lichtes mehr herausschlagen lässt. Wenn nun die Trivialität Schopenhauer's in der Wurzel sich nicht wesentlich von jener des Strauss unterscheidet, so folgt, dass die Schopen-

hauerische Philosophie consequent nicht pessimistisch, sondern nur indifferentistisch sein könnte, wonach der persönliche Pessimismus Schopenhauer's nur subjektive Eigenheit sein konnte,*) die nach seinen eigenen Voraussetzungen so vollkommen gleichgültig für den Weltprocess und die vermeinte Wahrheit sein musste, als es nur immer alle subjektiven Zustände aller Andern nach der Voraussetzung der Blindheit des Weltprincips sein konnten und mussten. So macht sich alle Philosophie der Leugnung der Persönlichkeit Gottes selber gleichgültig, werthlos, nichtig. Dabei würde es sein Bewenden haben, wenn nicht die Leugnung Gottes, der nach Sokrates, Platon, Aristoteles nicht ohne Sichselbstwissen, nach Leibniz, Kant und Herbart nicht ohne Persönlichkeit gedacht werden kann und den selbst Schopenhauer als persönlich würde anerkannt haben, wenn er ihn überhaupt hätte anerkennen wollen, die unausweichliche Folge der Geistes- und Gemüthsverfinsterung hätte und haben müsste, welche dann in ihren giftigen und vergiftenden Aeusserungen in sophistischen und perversen Schriften, in dem gleissenden Schimmer bestechender Darstellungsart glänzend, Irrthümer auf Irrthümer häuft und mit der Schwächung oder gar Beseitigung des Glaubens an Gott und seine Offenbarung die ansteckungsfähige, halbgebildete und aus Stolz oder Eitelkeit neuerungssüchtige Menge in Verwirrung und Verderbniss mit fortreisst. So ist die Schopenhauerische Philosophie nicht eine gleichgültige, sondern eine verderbliche Erscheinung. Verderblich, weil sie aller strengen Wissenschaftlichkeit baar ist und nach ihrem Inhalt auf den Nihilismus hinausläuft. Verderblich, weil sie als Spiegelbild des unreinen Charakters ihres Urhebers in Allem, mit Ausnahme der Sprache und Darstellung, schlechtes Beispiel gibt, und zwar schlechtes Beispiel gibt in einem Grade, der alle Vorstellungen übersteigt. Wir dürfen uns der Vorführung der Belege für diese Behauptung überheben, da sie Jedem

*) Auf das Subjektive des Strauss'schen Optimismus — entgegen dem Subjektiven des Sch. Pessimismus deutet sehr gut hin Rauwenhoff in der Schrift: Dr. Fr. Strauss alter und neuer Glaube und seine literarischen Ergebnisse. Zwei krit. Abhandlungen von Rauwenhoff und Nippold, S. 95. Rauwenhoff's Abhandlung ist zu den ausgezeichnetsten Kritiken der neusten Strauss'schen Schrift zu zählen. Nippold's kritische Studie: die literarischen Ergebnisse der neuen Straussischen Controversen, kannte die Schrift Nitzsche's noch nicht. Im Uebrigen orientirt sie fast vollständig über die auf Anlass der Strauss'schen Schrift erwachsene Literatur. Von H. Ulrici's Kritik des Strauss (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, auch in besonderem Abdruck erschienen) urtheilt Nippold mit Grund: „Sein Urtheil über Strauss als Philosoph ist so schneidig, dass es kaum an Schärfe überboten werden kann."

in den Nachweisungen*) R. Haym's reichlich genug vorliegen. Wenn vernünftige Ueberlegung über den Werth der Schopenhauer-schen Philosophic entschiede, so würde sie seit dem Erscheinen der Meisterkritik Haym's aufgehört haben, zu verblenden und nur noch als ein trauriges Capitel des Verfalls nicht der Philosophic überhaupt, sondern eines krankhaften Auswuchses derselben in Deutschland angesehen werden. Seit Haym's einschneidender Kritik ist eine noch mehr in das Einzelne gehende Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie von Moritz Venetianer**) erschienen, welche mit Schopenhauer'scher Drastik das sogenannte System des Neu-Buddhisten aus den Fugen sprengt. Während Haym die Schopenhauer'sche Philosophie als einen philosophischen Roman bezeichnet, nennt sie Venetianer Neoscholastik.

Was soll man nun dazu sagen, wenn der Verfasser (S. 4. 2) zwar nicht mit Unrecht die Strauss'sche Trivialität über Beethoven's Aeusserung, niemals wäre er im Stande gewesen, einen Text wie Figaro oder Don Juan zu componiren, als ruchlose Vulgarität der Gesinnung brandmarkt, aber an den (von Haym herausgehobenen) viel grösseren Ruchlosigkeiten Schopenhauer's offenbar keinen Anstoss nimmt? Was der Verf. über seine Zweifel sagt, ob der Muth (des Atheismus), welchen Strauss in seinem Leben Jesu und nachher gezeigt habe, ein natürlicher und ursprünglicher (?) oder nicht vielmehr ein angelernter und künstlicher sei, will im Grunde doch nur sagen: der Atheismus des Strauss war schon ganz recht, nur hätte er ihn bis zur Höhe der Schopenhauer'schen Frechheiten treiben sollen. Dann wäre Strauss ganz der Mann nach dem Herzen des Verfassers gewesen. Und um recht deutlich zu zeigen, wie er dies meine, ermannt er sich zu den die ganze Hohlheit der Schopenhauer'schen Weisheit entblössenden Worten: „Mit einem gewissen rauhen Wohlbehagen hüllt er (Strauss) sich in das zottige Gewand unserer Affengenealogen und preist Darwin als einen der grössten

*) Arthur Schopenhauer von R. Haym. Berlin, 1864. G. Reimer. Besonders abgedruckt aus dem vierzehnten Bande der Preussischen Jahrbücher.

**) Schopenhauer als Scholastiker. Eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Kantische Neoscholastik. Von Moritz Venetianer. Berlin, 1873. C. Duncker (Heymons): — Die Gegenaufstellungen des begabten Venetianer können erst zur Sprache kommen, wenn sein in nahe Aussicht gestelltes Werk: Der Allgeist, erschienen sein wird. Unserer eigenen Kritik der Schopenh. Philosophie im 2. Bande unserer Philosophischen Schriften gedenken wir hier mit der Bemerkung, dass nur Indolenz eines Theils der deutschen Philosophen ihre unwiderleglichen Nachweisungen ignoriren konnte.

Wohlthäter der Menschheit — aber mit Beschämung sehen wir, dass seine Ethik ganz losgelöst von der Frage: „wie begreifen wir die Welt?“ sich aufbaut. Hier war eine Gelegenheit, natürlichen Muth zu zeigen: denn hier hätte er seinen „Wir“ den Rücken kehren müssen und kühnlich aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrechte des Stärkeren Moralvorschriften für das Leben ableiten können, die freilich nur in einem innerlich unerschrockenen Sinne, wie in dem des Hobbes, und in einer ganz anderen grossartigen Wahrheitsliebe ihren Ursprung haben müssten, als in einer solchen, die immer nur in kräftigen Ausfällen gegen die Pfaffen, das Wunder und den „welthistorischen Humbug“ der Auferstehung explodirt. Denn mit einer echten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik hätte man den Philister gegen sich, den man bei allen solchen Ausfällen für sich hat.“ Der Vorwurf des Mangels an natürlichem Muth gegen Strauss soll wohl auf Schopenhauer's von Kant übernommener (aber entstellter) Lehre von der intelligiblen Freiheit zurückweisen, (welche Schopenhauer's kühne romantische Phantasie über die Menschen hinaus auf jede Thierspecies, Pflanzenspecies und sogar auf jede ursprüngliche Kraft der anorganischen Natur erstreckt!*) Denn sonst wäre der Vorwurf des Mangels an natürlichem Muth völlig sinnlos. Wäre nur auch Schopenhauer's Theorie als wahr erwiesen, was sie so wenig ist, dass sie vielmehr darum in vollen Unsinn ausläuft, weil sein Monismus nur Scheinindividuen, wirkliche aber gar nicht kennt und nicht kennen kann, wenn er auch den Namen: Individuen für Modificationen usurpirt. Schopenhauer kennt weder Monaden, noch Atome und als Nichtcreationist kennt er auch keine geschaffenen Wesen. Wo sollen da wirkliche Individuen herkommen? Wie ihm das Ding an sich ein Grundbrei ist, in dem sich nichts unterscheidet und dem er daber nur widersinniger Weise Stufen der Objektivation zuschreibt, weil er bei Platon von Ideen läuten gehört hat, so ist ihm die Gesammterscheinung des blinden Willens, die Welt, nur ein dem Scheine nach in Unterschiede auseinandergegangener, in Wirklichkeit (im Wesen) unterschiedloser Grundbrei, und Ding an sich und Erscheinung desselben ist ein und derselbe Grundbrei. Die intelligible Freiheit des Willens (in Sch's. Fassung) ist daher nur ein Humbug, ein erschwindelter Traum, der auch als Traum nicht weiter reicht als sich

*) Die Welt als Wille und Vorstellung I, 186. Wenn Sch. Kant's intelligible Freiheit hätte persifliren wollen, so hätte er es schwerlich besser zu Stande bringen können.

so oder anders als böse zu träumen, da von der Möglichkeit sich in der intelligiblen Region den Willen völlig gut zu bestimmen, bei Sch. nirgends die Rede ist.

Eine schöne Freiheit (wenn sie auch wäre) sich nur in irgend einem Grade so oder anders zum Bösen bestimmen zu können und vom Bösen nur durch Rein-nichts-mehr-Wollen, womit das Nichtsein einträte, ablassen zu können; so dass der böse Wille nur fort und fort Böses zu wollen brauchte, um sein Dasein (wenn auch ein leidenvolles) ins Ungemessene zu erhalten, ein Dasein, das zwar nach dem Tode bewusstlos, aber doch individuell sein soll! Soll man da nicht an den Ausspruch Baader's erinnert werden, dass man in der neuern Philosophie nicht selten auf Behauptungen stosse, die den Charakter latenter Verrücktheit trügen? Davon sieht nun der Verf. nichts und schreitet kühn zu Andeutungen einer Begründung der Moral aus Darwin'schen „Principien," nach welchen das Vorrecht des Stärkern unverbrüchlich anerkannt und durchgeführt werden soll. Das Vorrecht des Stärkeren wäre aber der Tod alles Rechtes und aller Moral, der gesammten Ethik, wie schon Platon gezeigt hat. Es ist nichts als die Wiederaufwärmung der Lehre der Naturalisten und Materialisten, die durch die grössten Moral- und Rechtslehrer in ihrer Unhaltbarkeit, in ihrem Widersinn und ihrer Scheusslichkeit längst gebrandmarkt ist. In der blindwirkenden Natur waltet ein Gesetz des Stärkeren, aber kein Recht desselben. Von Recht und Moral kann nur in der Region des Geistes die Rede sein und wer den Geist mit der Natur vereinerleit, ihn zur Natur und ihren Gesetzen herabsetzt, verleugnet den Geist und wird dadurch nicht zur Natur, sondern zum Widergeist. Nicht einmal in einer Räuberbande könnte das angebliche Recht des Stärkeren als oberste Norm der Mitglieder derselben unter sich festgestellt werden, ohne die Bande von Innen heraus auseinander zu sprengen. Die grossartige Wahrheitsliebe, die nach dem Verf. in der Anerkennung und Durchführung des angeblichen Rechtes des Stärkeren liegen soll, wäre nicht besser als die Wahrheitsliebe einer Bande von Schurken, die sich ehrlich untereinander geständen, in Wahrheit recht eingeteufelte Schurken zu sein. Nur wäre es da mit der Grossartigkeit des Bekenntnisses schlecht bestellt, weil alle sich gut genug kennen würden, um zu wissen, dass die Leugnung ihrer Verworfenheit nur eine unverschämte, freche und lächerliche Lüge wäre. So wäre es unverschämt und lächerlich dazu, wenn der Naturalist zwar Naturalist sein, aber leugnen wollte, Naturalist zu sein und unter Anderm aus seinem Naturalismus die Consequenz des Rechtes des Stärkeren zu ziehen. Aber es ist allerdings nicht

wahr, dass die Mehrheit der Naturalisten der Leugnung ihres Naturalismus in seinen Consequenzen sich nicht schuldig macht. Sonst wären Schriften wie jene von Recht, von Strauss, von Burmeister und vielen Andern nicht möglich, die die Menschheit auf der Grundlage des Naturalismus oder Materialismus zu echter Humanität führen zu wollen versuchen.*)

Freilich taugt der Straussische Satz: „Alles sittliche Handeln ist ein Sichbestimmen nach der Idee der Gattung" nicht das Mindeste. Der Verf. verwirft diese Behauptung, ohne zu bemerken, dass er sich damit selber schlägt. Denn wenn er mit Strauss den Darwinismus, was er so nennt,**) anerkennt, so müsste er wissen, dass, da Darwin keine bleibenden Gattungen gelten lässt, schon darum auf die Idee der Gattung kein Moralprincip gebaut werden könne und er konnte sein Gerede vom Affen, vom Seehund, vom Patagonier sparen. Wenn die Gattungen fliessend sind und der Mensch zu diesen fliessenden Gattungen gehört, wo soll da ein bleibendes Princip für sein Handeln hergenommen werden? Sein Wollen und Handeln müsste dann ebenso fliessend sein wie es die Gattungen wären und es liesse sich daraus nur eine Relativitätstheorie des Handelns ableiten, die schliesslich den letzten Rest aller Moral aufzehren würde. Die Schopenhauer'sche Behauptung des Verfassers, dass nie ein Begriff die Menschen sittlicher und besser machen könne, welche auf unsinnigen Voraussetzungen beruht, würde den Werth aller Sittenlehre und aller sittlichen Belehrung aufheben und ist daher augenscheinlich falsch und wahr nur, dass es mit dem Begriff allein nicht gethan ist und nicht gethan sein kann, weil immer noch die Zustimmung des Willens zu dem als wahr erkannten Begriff eines Sittlichen gehört. Fehlte aber der Begriff, wie sollte sich der Wille geistigfrei sittlich bestimmen können? Je vollkommener der Begriff, um so grössere Aufforderung, ja Hülfe zur sittlichen

*) Wollte der Verf. etwa sagen, das sei es ja gerade, was er an Strauss tadle, dass er seinen Materialismus nicht mit voller Consequenz und energischem Muthe ausgesprochen habe, so gewinnen wir daraus noch nicht die Ueberzeugung, dass er das Recht des Stärkeren nur in der Consequenz des Strauss'schen Standpunkts liegend habe bezeichnen wollen, und wenn er etwa auch diese Wendung nehmen wollte, was nicht recht glaublich ist, so würden wir ihm entgegnen, dass sein eigner Standpunkt ihm die Consequenz des Rechtes des Stärkern an die Hand geben müsste, was gewiss nicht zu seiner Entlastung, sondern zu seiner Verurtheilung ausschlagen würde.

**) Denn der wirkliche Darwinismus ist etwas Anderes, sofern er nicht naturalistisch oder materialistisch Gott und die Schöpfung leugnet und nur im Widerspruch damit in der Auffassung des Weltprocesses in das Fahrwasser materialistischer Gedanken geräth.

Bestimmung des Willens. Selbst die Freiheit des Willens ist nicht denkbar ohne Bewusstsein, welches nie ohne alle Begriffe sein kann, sie seien vollkommen oder unvollkommen. Der Begriff, die Verstandesform der Vernunftidee, ist das Gestirn, welches dem Wanderer Willen den Weg zum Ziele leuchtend zeigt und nicht minder dem verirrten Wanderer unentbehrlich ist, um wieder auf den rechten Weg zu kommen. Ohne das Licht des Vorstellens, des Erkennens, des Wissens würde der Wille, wenn er getrennt vom Bewusstsein noch sein könnte, ganz im Finstern tappen und völlig blinde Entschliessungen könnten keinen sittlichen Werth haben. Wenn Moral begründen schwer ist, wie der Verf. sagt, so sollte er es auch mit deren Begründung nicht so leicht nehmen, wie er thut, wenn er pantheistisch-romanhafte Gedanken Schopenhauer's und deistisch-mechanistische Gedanken Darwin's dazu für genügend erachtet. Nach dem Verf. hätte Strauss die Phänomene menschlicher Güte, Barmherzigkeit, Liebe und Selbstverneinung, die nun einmal thatsächlich vorhanden seien, aus seinen darwinistischen Voraussetzungen ernsthaft erklären und ableiten sollen. Solche Erklärungen und Ableitungen aus dem Hypothesenkram Darwin's, die man mit dem Ehrennamen Principien tauft, würden nicht vernünftiger, nur weniger romanhaft und geistreich ausgefallen sein, als jene Schopenhauer's ausgefallen sind. Strauss würde im Falle solchen Versuchs höchstens die Rolle Wagner's übernommen haben, der Faust durch seine Geistlosigkeit in solches Erstaunen versetzt, dass er ausruft:

„Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
Der immerfort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!"

Aus Darwinischen mechanischen Naturentwickelungsgesetzen die Phänomene menschlicher Güte, Barmherzigkeit, Liebe ohne Sophistik und mit wissenschaftlicher Gültigkeit ableiten zu sollen, ist mehr als einem gesunden Menschenverstand zugemuthet werden darf. Es ist nichts als die Aufforderung, eine Glaskügelchenschnur von Hypothesen, mit darwinistischen eingereihten falschen Perlen von Fehlschlüssen und Sophistikationen, für Ergebnisse exakter Forschung und Wissenschaft auszugeben. Strauss vergisst freilich seinen Materialismus, wenn er ermahnt: „Vergiss in keinem Augenblicke, dass du Mensch und kein blosses Naturwesen bist." Denn wenn der Mensch nach den atheistischen Voraussetzungen des Materialismus aus der Thierwelt stammt, wäre es auch nicht aus dem Affen, so ist und bleibt er blosses Naturwesen, für welches Moral, die etwas Anderes als blosse Klugheitslehre wäre, keinen Sinn hat.

Aber es wäre falsch, trotz des oben Gesagten zu behaupten, dass das völlig Gleiche vom Darwinismus gelte. Falsch, weil Darwin nicht von atheistischen, sondern von deistischen Voraussetzungen ausgeht, und daher zwar im Irrthum ist, aber nicht radical falsch wie der Materialismus. Der Darwinismus ist einer Correktur fähig, der Materialismus nicht. Dieser muss von Grund aus aufgehoben werden, wenn die Wahrheit Platz greifen soll. Der Darwinismus kann sich auf sein Urprincip, den absoluten Geist, besinnen und durch ein tieferes Durchdenken seines Princips und seiner wahren Consequenzen die ganze Reihe seiner secundären hypothetischen Aufstellungen umbildend corrigiren. Wir würden dann leicht einen neuen Leibnizianismus entspringen sehen, der, wenn Darwin das Genie des Leibniz zu Gebote stände, in Verbindung mit seinen umfassenden Naturkenntnissen, die Welt noch ganz anders in Erstaunen setzen würde, als der erste Wurf seiner Hypothesen wenigstens die Naturalisten, Materialisten, Hegel'sche und Schopenhauerische Pantheisten in Erstaunen gesetzt hat, trotz dem dass die Abstammungslehre in ihren Voraussetzungen schon keimartig oder auch schon entwickelter enthalten war. Ob der in eine höhere Stufe des Leibnizianismus umgebildete Darwinismus allen Anforderungen der Wissenschaft genügen würde, darüber soll hier nicht entschieden werden.

Einen Uebergang dazu hat bereits Pr. Otto Wigand*) in Marburg gemacht, der, ohne ihn von ihm entnommen zu haben, denselben Gedanken seiner Abstammungslehre hypothetisch zu Grunde legte, welchen Baader mit den Worten angedeutet hat: „Wollte man, geleitet von der sichtbaren Stufenreihe aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur auf eine wahre progressive Hinaufläuterung der einzelnen Kräfte etc. schliessen, so müsste man alle diese einzelnen Kräfte in ebenso viele Keime umschaffen, in welchen alle jene höheren Kräfte schon präformirt lägen.**) Aber auf den menschlichen Geist hat Baader diese hypothetische Naturanschauung ausdrücklich wenigstens nicht ausgedehnt.***)

*) Die Genealogie der Urzellen als Lösung des Descendenz-Problems oder die Entstehung der Arten ohne natürliche Zuchtwahl von Pr. Dr. Albert Wigand.

**) Sämmtliche Werke Baader's XII, 175.

***) Eine dem Leibnizianismus angenäherte Abstammungslehre hat ganz kürzlich G. Th. Fechner in seiner uns eben erst zugekommenen kleinen Schrift: Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungslehre der Organismen vorgetragen. Wenn nach ihr die Affen vom Menschen abstammen sollen, so wird diese Umkehr der Darwin'schen Hypothese so wenig wie diese befriedigen können.

Es wird dem Verfasser freilich leicht, das Gerede des Strauss vom Universum als „unserem Gott“ und religiöser Verehrung würdigem Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten damit zu persifliren, dass er zeigt, (für Strauss) flösse zugleich aus jenem einen Urquell aller Untergang, alle Unvernunft, alles Böse. Nur muss erinnert werden, dass Schopenhauer's Lehre, nur in anderer Fassung und ohne die Forderung religiöser Verehrung, im Punkte der Ableitung alles Positiven und Negativen aus dem Weltprincip im Wesentlichen auf dasselbe hinausläuft. Schopenhauer gibt sich nur den Schein grösserer Tiefe, im innersten Grunde ist die Plattheit dieselbe wie bei Strauss und der Schein grösserer Tiefe wird nur durch sophistische Blendwerke bewirkt. Wenn Strauss das Universum anbetungswürdig findet, so ist er zwar im Irrthum, aber er statuirt diese Anbetungswürdigkeit doch nur darum, weil, da er Gott leugnet, nichts Anderes als das Universum für die Anbetung mehr übrig bleibt, während Schopenhauer bei der gleichen Gottesleugnung überhaupt nichts Anbetungswürdiges mehr übrig lassen und insofern seine Plattheit hinter einen Zug von Satanismus verstecken will. Wer nichts Anbetungswürdiges mehr anerkennt, hat den letzten Rest des Idealen verloren. Wenn Frechheit Muth genannt werden könnte, so wäre Sch. allerdings muthiger als Strauss zu nennen. Lächerlich ist es, wenn der Verf. die Hegelianer der Vergötterung des Erfolgs beschuldigt, während er selbst der Vergötterung des Erfolgs huldigt durch die Aufstellung des Rechtes des Stärkern als oberstes Princip der Moral. Ein ehrlicher Naturforscher glaubt nach ihm an die unbedingte (will sagen, fügen wir hinzu, völlig blinde, geistlose) Gesetzmässigkeit der Welt, ohne aber das Geringste über den ethischen oder intellektuellen Werth dieser Gesetze selbst auszusagen, als worin er das höchst anthropomorphische Gebaren einer nicht in den Schranken des Erlaubten sich haltenden Vernunft erkennen würde. Das heisst der ehrliche Naturforscher hält sich jenseits aller Philosophie und überlässt es den Philosophen, den ethischen und intellektuellen Werth der Naturgesetze vollends zu leugnen und bis auf die Wurzel aus dem menschlichen Geist zu vertreiben und dieses heisst mit andern Worten nur der Gott völlig ignorirende Naturforscher ist der ehrliche und nur der Gottleugnende Philosoph ist der ehrliche, wahre und echte Philosoph.

An Deutlichkeit lässt dies allerdiugs nichts zu wünschen übrig und man kann daraus das relative Lob verstehen lernen, welches Baader Schopenhauer zollt, indem er von ihm sagt, er habe sich durch seine Consequenz und Aufrichtigkeit ein ungleich

grösseres Verdienst erworben, als eine Unzahl anderer, in demselben Esprit schreibender Philosophen unserer Zeit, welche den heissen Brei im Munde behalten.*) Baader will sagen, Sch. habe den Schönfärbereien und Zweideutigkeiten der Pantheisten, richtiger der Pankosmisten, womit sie die Negativität, den Nihilismus, die innere Nichtsnutzigkeit ihres Atheismus, verhüllt hätten, ein Ende gemacht und den unverblendeten Leuten darüber die Augen geöffnet, zu welcher monstreusen Scheusslichkeit der sogenannte Pantheismus führt. Wie aber der Pantheismus Schopenhauer's sich darstelle, dies zeigt Baader in der kurzen Charakterisirung, worin er sagt, Schopenhauer behaupte, dass der Urwille (der ihm als Gott gelte) als das Ding an sich, welches der Welt als Erscheinung (der Materie) zum Grunde liege, ewig nur diese und nichts Besseres hervorzubringen vermöge, dass er ewig diese seine misslungene schlechte Hervorbringung wieder tilge, dass aber eben dieses Nie- und Nimmer-Gelingen seiner Erscheinung — als Selbstgeburt oder Selbstformation Gottes und immer wiederkehrende Fausse-couche — die Perpetuität dieser Welt und das Immer-wieder-zum-Vorscheinkommen neuer Creaturen in ihr sichere. An dieser Darstellung lässt sich allenfalls aussetzen, dass sie strenger in der Sprache und in den Wendungen Schopenhauer's gehalten sein sollte. Aber sie trifft das Wesen oder Unwesen seiner Lehre ins Herz. Daraus ergibt sich nun, dass nicht eben dem Verfasser als Schopenhauerianer die Berechtigung zusteht, sich über die freilich gründlich misslungene, unsinnige Folgerung, welche Strauss aus jenem bekannten Worte Lessing's zieht (S. 48—49), lustig zu machen, weil er mit Strauss dem gleichen Irrthum unterliegt, sich nur eine Welt voll Unvollkommenheiten, voll Widersprüchen, voll Leiden der empfindenden Wesen als möglich und das Weltprincip zu nichts Anderem fähig denken zu können, wobei der kleine, nur subjektive Unterschied nicht ins Gewicht fällt, dass Strauss die Welt nicht ganz so schwarz findet, als Schopenhauer und der Verfasser sie finden, welcher letztere ausdrücklich (S. 42) von den namenlosen Leiden der Menschheit zu reden weiss, die er doch so gut wie Strauss nur aus der angeblichen unbedingten (wie gesagt, absolut blinden und geistlosen) Gesetzmässigkeit der Welt sich zu erklären versuchen kann. Will der Verf. diese von ihm eingeräumte, unbedingte Gesetzmässigkeit der Welt mit Strauss, der mitten im Materialismus seinen früher angebeteten Hegel nicht ganz vergessen kann, als Vernünftigkeit der

*) Sämmtliche Werke Baader's III, S. 366. Vergl. IX, 82, III, 428, XII, 372, 230, VIII, 264, II, 298, II, 301, VI, 102.

Welt nicht gelten lassen, so gesteht er ja aufrichtig und ehrlich ein, dass ihm die Unvernunft Weltprincip ist und entweder gibt es kein Absurdum, dann gibt es auch keine Wahrheit und keine Erkenntniss der Wahrheit, oder dies heisst, was das Richtige ist, sich selbst ad absurdum führen. Die Schopenhauerei ist nichts Anderes als die falsche Philosophie, die sich am aufrichtigsten und gründlichsten selbst ad absurdum führt. Die von dem Verfasser (S. 50—52) gegen Strauss erhobenen Vorwürfe: Furcht vor den Socialdemokraten, Vereinigung von Dreistigkeit und Schwäche, tollkühnen Worten und feigem Sichanbequemen, feines Abwägen der Gelegenheiten zu imponiren oder zu streicheln, Mangel an Charakter und Kraft bei dem Anschein von Kraft und Charakter etc., was Alles der Verf. an dem Strauss'schen Buche zu hassen erklärt (bei einem Schopenhauerianer sogar gegen die brüderlichen Atheisten anderer Färbung ganz selbstverständlich), sind nicht eben unverdient zu nennen. Aber im Munde des Verfassers bedeuten sie doch nichts anderes als die Anklage, dass Strauss zwar im Absurden schon ganz Erkleckliches leiste, aber noch weit wegen Mangels an voller Entschiedenheit davon entfernt sei, den Schopenhauer'schen Gipfel des Absurden erstiegen zu haben. Es ist wahr, das Straussische Buch ist jämmerlich armselig, aber viel mehr durch das, was es mit Schopenhauer gemein hat, als durch die Mängel, welche der Verf. an ihm rügen konnte. Der grösste Theil der gerügten Mängel trifft mehr die Person Strauss', als das System oder die Weltanschauung, welcher sich der Getadelte zugewendet hat. Es kam aber in erster Linie auf eine Kritik der letzteren an. Es ist wahr, dass es beklagenswerth ist, dass Tausende von diesem Flachkopf, der als Philosoph gar nicht zählt, sich verwirren lassen. Wenn aber die Philosophie Schopenhauer's, in welcher Aufputzung, in welcher secundären Modification immer, nach dem Verf., wie man glauben muss, dem kommenden Geschlechte der Deutschen zu einer wahrhaft deutschen Kultur, die er ihm in der Gegenwart abspricht, verhelfen soll, so muss uns noch ungleich übler zu Muthe werden, als es, wie der Verf. bemerkt, dem jungen Göthe zu Muthe war, als er in die triste*) atheistische Halbnacht des Système de la nature hineinblickte, und ihm das Buch so grau, so träumerisch, so todtenhaft vorkam, dass er Mühe hatte, seine Gegenwart auszuhalten,

*) Wenn Holbach's System, also auch sein Urheber, trist ist, so ist auch Baader gerechtfertigt, wenn er Schopenhauer einen tristen Philosophen nennt (W. III, 366). Denn die Ergebnisse beider Philosophen sind schliesslich gleich trist zu nennen. Das idealistische Moment bei Schopenhauer ist nur ein Humbug, wie schon der Titel seines Werkes verräth.

dass er davor wie vor einem Gespenste schauderte. Ungleich übler muss uns bei dem Ansinnen, auf Schopenhauer's Lehre deutsche oder überhaupt irgend eine Cultur zu bauen, zu Muthe werden, weil uns in der Schopenhauer'schen Philosophie, wenn man sie aus ihrer romantisch-phantastischen, falschmystischen Verhüllung heraushebt, nur eine andere Form des Naturalismus entgegentritt, die einerseits zum weltflüchtigen Quietismus, andererseits zum Hasse des wahrhaft Idealen hintreibt.*)

Zwar ist das System der Natur (unter dem Namen Mirabaud's herausgegeben, aber von Baron Holbach verfasst) keineswegs ein blosser ins Populäre übersetzter Abklatsch des Spinozismus, aber es ist ihm bei allen Unterschieden, vorzüglich in der Erkenntnisstheorie und im Apriorismus der Metaphysik, in den Hauptpunkten

*) Wenn später (?) Goethe sich vom Spinozismus einnehmen liess, so hat er entweder naiver Weise die innere Wesensverwandtschaft Spinoza's und Holbach's gar nicht bemerkt, oder er konnte Holbach nicht mehr so todtenhaft finden, als er ihm früher erschienen war. Wenigstens nicht, wenn er auf die Sache selbst sah. Fr. A. Lange scheint sich dieser Auffassung zu nähern, wenn er in seiner Geschichte des Materialismus (2. Auflage, I, 363 sagt: „So ist denn auch in Goethe's berühmtem Urtheil über das System der Natur die tiefste Kritik (?) mit der grössten Ungerechtigkeit in naiver Selbst-Gewissheit des eignen Thuns und Schaffens zu einer grossartigen Opposition des jugendfrischen deutschen Geisteslebens gegen die scheinbare „Greisenheit" Frankreichs verschmolzen." Die Bestreitung des Pantheismus bei Holbach ist nur gegen den an Theismus erinnernden Namen, nicht gegen das Wesen desselben, die Alleinslehre, gerichtet. Wenn Lange später (S. 407 ff.) nochmals auf Goethe's Aeusserung über das System der Natur zurückkommt, und die darin enthaltene entschiedene Ablehnung desselben damit zu erklären sucht, dass er sagt: „Man (d. h. Goethe) bedachte nicht, dass wenn das Weltganze auch das höchste Kunstwerk wäre, eine Analyse seiner Elemente stets etwas Anderes sein musste, als der Genuss des Ganzen in der Anschauung seiner Herrlichkeit," so führt er die Verwerfung Goethe's auf bloss ästhetische Gründe zurück, welche die Sache selber gar nicht berühren. Aber Goethe glaubte damals auch wissenschaftliche Gründe gegen Holbach zu haben, hauptsächlich den, dass Holbach das, was höher als die Natur oder als höhere Natur in der Natur erscheine, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur verwandele. Eine Idee von Gott schwebte dabei Goethe offenbar vor, wenn er (in Wahrheit und Dichtung 11. C.) schrieb: „Alles sollte (nach dem System der Natur) nothwendig sein und desswegen kein Gott. Könnte es denn aber nicht auch nothwendig einen Gott geben? fragten wir." Aber der Gott, der ihm als höhere Natur in der Natur vorschwebte, war offenbar nicht der überweltlichgeistige, sondern wohl nichts Anderes als die Vorstellung einer Weltseele, die allerdings das System der Natur (wie den persönlichen Gott) verwarf, wiewohl es ihr durch die Vorstellung der Natur als eines handelnden lebendigen Ganzen nicht so gar fern stund.

innerlichst verwandt und entbehrt auch nicht eines pantheistischen Anstrichs.*) Holbach weiss sich mit Spinoza eins im Atheismus.**) Der Spinozismus ist ihm Identität Gottes und der Natur.***) Daraus zieht Holbach die Folgerung, dass nur die Natur existirt und Gott nur ein Name für die Natur ist. Dies ist nur eine Modification des Spinozismus, keine Aufhebung desselben. Mag man diese Modification eine verschlechternde Umbildung zu nennen vollauf berechtigt sein, so verräth sie doch ihren Ursprung aus dem Spinozismus, wenigstens ihre Bestärkung durch ihn. Hätte dem Holbach Spinoza nicht mit dem Satze: Praeter Deum neque dari neque concipi potest substantia, die materielle Welt zu leugnen geschienen, was Spinoza nicht in dem Sinne wollte, den H. annahm, so wäre der Unterschied Holbach's von Spinoza zwar noch immer vorhanden geblieben, aber bezüglich der Ergebnisse zur Unerheblichkeit herabgesunken und fast nur noch in Bezug auf Spinoza's Erkenntnisslehre, metaphysische Apriorismen und scholastische Construktionen und Einkleidungen seiner Gedanken bemerkbar geworden. Der Atheismus nimmt bei Holbach eine noch viel rohere Gestalt als bei Spinoza an, aber in allen gegen den Theismus gerichteten Negationen sind sie ein Herz und eine Seele. Goethe's Protest gegen die Identisirung des Spinozismus mit dem Atheismus (Goethe's Leben von Schäfer, 12. A. I, 390) ist ohne Gewicht, da er selber einräumt, nach Spinoza sei das Dasein (alles Daseiende zusammen) Gott. Goethe hat Spinoza nie gründlich studirt, aber noch weniger ernstlich darüber nachgedacht, was es heisse: das Dasein ist Gott, und wie Gott im stricten und eigentlichen Sinne alles Dasein sein könne. Hätte er den Satz im Sinne Böhme's genommen, so wäre er nicht Spinozist, was er sein wollte, sondern Böhmist gewesen. Alle Systeme, welche Gott als den absoluten Geist leugnen, sind nur, soweit sie auch scheinbar auseinandergehen, Variationen desselben Thema's und Spinoza, Holbach, Schelling in der früheren Epoche, Hegel, Schopenhauer streiten in ihren Nachfolgern nur um die Frage, wer von ihnen dasselbe Thema geistreicher, scharfsinniger, wissenschaftlicher, consequenter, kühner (d. h. toller) ausgeführt habe.

Die Beantwortung der dritten Frage: Wie schreibt Strauss seine Bücher; — welcher er unerwartet und überraschend genug eine vierte anhängt — leitet der Verf. mit Betrachtungen ein, denen

*) System der Natur von Mirabaud. Deutsch bearbeitet und mit Anmerkungen versehen. (Leipzig, 1841. Wigand.) S. 55, 227, 488—491.

**) System der Natur S. 414.

***) Daselbst S. 443, 444.

man eine erhebliche Berechtigung nicht abstreiten kann und die ohne Zweifel bei allen Nichtverweichlichten, ernstlich Strebenden, Anerkennung finden werden. Dies würde noch viel mehr der Fall sein, wenn der Verf. anstatt von dem Bedürfniss der Cultur (einer höheren Cultur als der erreichten) im Allgemeinen zu sprechen, ein Culturideal gezeichnet hätte, dem man sich wirklich mit Geist und Herz zuwenden könnte. Aus Schopenhauer's Geschichte leugnenden Gedanken lässt sich gar kein Culturideal ziehen und wenn der Verf. etwa die Wendung von Hartmann's zur Culturidee im Sinne haben sollte, so wäre damit wenig oder nichts gewonnen, weil das Ziel dieser Cultur nicht bloss die Aufhebung aller Cultur, sondern auch alles Daseins wäre. Aber mit Recht bestreitet der Verf. die allgemein angenommene Classicität des Dr. Strauss als Schriftsteller, wenigstens bezüglich seiner in sechs Auflagen erschienenen Schrift: „Der alte und der neue Glaube."*) Man kann den Gründen des Verfassers für die Behauptung, dass Strauss in dieser Schrift sich nicht als wissenschaftlicher streng ordnender und systematisirender Gelehrter benommen habe, nicht widersprechen. Wir finden es aber übertrieben, wenn er Strauss einen ganz nichtswürdigen Stilisten nennt, weil derselbe in Rücksicht des Stils sich weder mit Schopenhauer, noch mit dem Verfasser vergleichen kann und am Meisten, weil er in der Lage ist, der Strauss'schen Schrift eine ganze Reihe, zum Theil arger Verfehlungen gegen die Gesetze eines guten Stils nachzuweisen. Diese vom Verf. gelieferten Nachweisungen sind unbestreitbar richtig und gültig. Aber der Verf. lässt deutlich genug bemerken, dass es noch etwas Anderes als die formelle Stilistik ist, die seinen Zorn gegen Strauss herausfordert. Strauss ist ihm in dieser Schrift zu schwächlich, zu schlaff, zu zurückhaltend, beschönigend und Schönfärberei treibend, zu wenig energisch und kräftig, man sagt wohl nicht zuviel, zu wenig Schopenhauerisch. Räumt man auch ein, dass Strauss kein Schopenhauerisches, überhaupt kein philosophisches Genie ist, so konnte man ihm doch nicht zumuthen,

*) Die sechs Auflagen der schlechten Strauss'schen Schrift imponiren dem bekannten Theologen Nippold in der Art, dass er in seiner oben erwähnten Schrift (S. 136) in die Worte ausbricht: „Gewiss ein deutlicher Beleg, dass es eine geistige Grossmacht ist, die Strauss repräsentirt und dass die selbstbewussten Empfindungen seines „Nachwortes (S. 9, 10) nicht auf blosser (!) Selbsttäuschung beruhen." Der Mann zeigt sich unfähig zu begreifen, dass die sechs Auflagen wenig Anderes beweisen, als den erbärmlichen Zustand der Urtheilskraft der halbgebildeten Menge und einer nicht ganz geringen Anzahl geistesschwach gewordener Gelehrten. Das geflügelte Wort vom Obenaufschwimmen des Leichten und dem Untersinken des Schweren könnte man mit Fug auf die Schriften Schopenhauer's im Verhältniss zu jenen Baader's anwenden.

seine dürftigen philosophischen Gedanken in die oft genug das Maass überschreitende Kraftsprache Schopenhauer's zu kleiden. Wohl kann man Schopenhauer ein grösseres Maass von Aufrichtigkeit, Geradheit und Energie als Strauss zuschreiben, aber diese Eigenschaften treten bei Sch. nicht rein und lauter hervor, sondern entstellt durch heftige Leidenschaftlichkeit, Anmaassung, Schmäh- und Verleumdungssucht, in kaum glaublichem Maasse für Jeden, der sich noch nicht aus seinen Schriften selbst davon überzeugt hätte, dass diese Vorwürfe nur zu sehr begründet sind. Der Mattigkeit, Schlaffheit, Schönfärberei, Ordinärheit etc. auf Schopenhauerische Weise entgehen, heisst doch in die entgegengesetzten Fehler fallen und die Philisterhaftigkeit durch eine an das Satanische grenzende Frechheit austreiben. Wem dies übertrieben scheinen sollte, dem könnte man mit Dutzenden von unwiderleglichen Nachweisungen dienen. R. Haym in seiner meisterlichen Abhandlung: Arthur Schopenhauer, hat sie noch lange nicht erschöpft. Aber eine Stelle daraus muss hier zum Beleg ausgehoben werden: „Wie durch die Löcher des Mantels jenes Sokratikers, so blickt durch alles pathetische Gerede von Wahrheit der rechthaberische, der anmaassliche und unlautere Sinn unseres Autors hindurch. Denn nein! Es ist nicht bloss eine sachlich motivirte Antipathie, nicht bloss die innere Gegensätzlichkeit seiner zu den angegriffenen Meinungen, was den Cynismus dieser Angriffe erklärt. In dunkleren und immer dunkleren Farben zeichnet sich durch das polemische Gebaren des Mannes seine Persönlichkeit und sein Charakter hindurch. Aus seinen eigenen Schriften und vollends aus den Aktenstücken, die wir dem urtheilslosen Eifer seiner Anhänger verdanken, geht mit peinlicher Gewissheit hervor, dass zu den hervorstechendsten Zügen seines Charakters Anmaassung, Neid, Schadenfreude und unversöhnliche Rachsucht gehörten. Die beiden Eigenschaften, die uns selbst unbedeutende Menschen werth machen und die, wenn sie sich vereint mit hohen Gaben des Geistes finden, unsere Verehrung zur Liebe stimmen, Bescheidenheit und Gutmüthigkeit waren nicht das Erbtheil dieses ungewöhnlichen Menschen. Pfui über die Philistertugenden! Das Goethe'sche Wort, dass nur die Lumpe bescheiden sind, ist unter den Lieblingsthemen, die er nicht müde wird, zu variiren. Nicht minder offen, mit wahrhaft schamloser Naivetät trägt er seine Schadenfreude und Unversöhnlichkeit zur Schau.

Die Leser des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung"*) werden sich der Stelle erinnern, in der er bei Gelegen-

*) Band II, 600.

heit der Erwähnung Fr. Schlegel's, er, der Lobredner der christlichen Ethik selbstvergessender Liebe, die erhabene Maxime aufstellt, dass Obscurantismus eine Sünde gegen den menschlichen Geist sei, die man nie verzeihen, sondern, „dem, der sich ihrer schuldig gemacht, dies unversöhnlich stets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen soll, so lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. Die Leser der Parerga erinnern sich auch wohl der in noch späterer Zeit geschriebenen Stelle, wo er im Ton eines hämischen Buben sich an dem Spotte kitzelt, der schon jetzt die Deutschen wegen ihrer Bewunderung der Hegel'schen Afterphilosophie von Seiten ihrer Nachbarn treffe." Nicht genug, dass Sch. die bedeutendsten Forscher Deutschlands auf das Scheusslichste schmäht,*) wohinter sich Neid, Eifersucht, Bosheit, Rachsucht versteckt, er hat auch die Stirne, wörtlich zu sagen: „Tüchtige, plumpe, von Ministern aufgeputzte, brav Unsinn schmierende Charlatane, ohne Geist und ohne Verdienst, — das ist's, was den Deutschen gehört; nicht Männer wie ich." Und doch ist es nicht schwer, nachzuweisen, dass es mit seinem Genie lange nicht so weit her ist, als er vorgibt, auch wenn man ihm eine Dosis genialer Begabung einräumt. Denn er hat in dem argen Missbrauch seiner Gaben nichts wahrhaft Fruchtbringendes hervorgebracht, kaum einen einzigen wahrhaft tiefsinnigen Gedanken geschaffen, sondern einer Unzahl von bedeutenden, mittleren und ganz besonders perversen Geistern Gedanken abgenommen und gerade diejenigen bedeutenden vorzüglich ausgebeutet, welche er am Meisten geschmäht und herabgewürdigt hat. Ganz mit Recht sagt R. Haym in seiner erwähnten Abhandlung (S. 78): „Nicht aus sich selbst, sondern aus den Vorrathskammern anderer Philosophen entnahm er (S.) das weitere Bauzeug, die gedankenmässige Füllung, die begrifflichen Bindeglieder der vereinzelten im eigenen Geist entsprungenen Aperçus. So hatte er sich ja bereits für den ersten Theil seiner Philosophie aus der Kant'schen Kritik der Vernunft versorgt, und sofort müssen die Engländer weiteres Material dafür liefern. So wird er

*) Venetianer hat ganz Recht, wenn er z. B. Hegel (dessen Gegner wir sind) einen ungleich bedeutenderen Geist als Sch. nennt. Hegel hat im Guten und Schlimmen einen gewaltigen Einfluss auf fast alle Wissenschaften geübt, dessengleichen Sch. nie geübt hat und nie üben wird. Indess ist nicht zu übersehen, dass Hegel die Erwartung erweckt, den Glauben zum Wissen erhoben zu sehen, diese Erwartung aber täuscht, während Schopenhauer seinen Hass gegen den Glauben nicht bloss offen, sondern leidenschaftlich feindselig zu erkennen gibt, und also nur Solche verleiten kann, die den Keim des Glaubens- und Gotteshasses schon in sich tragen.

nun auch für den zweiten Theil zum Freibeuter an den Lehren Kant's, Fichte's, Schelling's und der französischen Materialisten. Die entlehnten Vorstellungen werden sämmtlich den tiefen (?), aber in sich selbst keiner begrifflichen Entfaltung fähigen Grundanschauungen dienstbar gemacht."*) Was kann man Gründliches dagegen aufbringen, wenn R. Haym Schopenhauer einen Revenant im Verhältniss zu Candanus nennt, und behauptet, dass seine Philosophie die Wissenschaft nicht zu organisiren, sondern nur zu desorganisiren verstanden und dass sie keine Spur eines Einflusses auf das Wachsthum der Wissenschaften zurückgelassen habe?**) Was kann man Ausreichendes dagegen sagen, wenn Haym behauptet, dass jeder Versuch einer Entwickelung dieses Systems seiner Zerstörung gleichkomme und dass die eigenen Sätze Schopenhauer's: „dass der Sinn und Zweck des Lebens kein intellektueller, sondern ein moralischer, dass die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseins überhaupt ausläuft, das Ethische sei," zugleich das Todesurtheil seiner Lehre seien, welche die Wurzeln der Ethik ins Nichts verlege, welche das Ziel aller Weisheit in der Ertödtung des Willens, in der Flucht aus dem handelnden Leben und der Wirklichkeit suche? Wenn man dem Verf. der (soweit sie positive Behauptungen aufstellen) zumeist wirklich unzeitgemässen Gedanken einräumen kann, dass er nicht wenig Schlagendes, Vernichtendes, Zermalmendes gegen Strauss gesagt hat, so ist es doch zu bedauern, dass er entweder nicht weiss, dass z. B. Haym, besonders in den letzten Blättern seiner Abhandlung, noch viel Zermalmenderes, wenn auch in gar nicht affektvoller Art, über und gegen Schopenhauer gesagt hat, oder dass er, wenn er es weiss, wenig Aussicht gibt, bezüglich Schopenhauer's vernünftigen und wohlbegründeten Vorstellungen Gehör zu geben. Wir sind nicht der Ansicht, dass die, überhaupt genommen, sehr zutreffenden Worte Haym's, welche wir hier nicht entbehren wollen, vollkommen auf den Verfasser passend wären, aber er würde doch gut thun, sich zu prüfen, ob sie in keinem Punkte Anwendung auf ihn finden. „Wen, sagt H., . . . beschliche nicht zuweilen, in schlechten Stunden, etwas von jener pessimisti-

*) Vgl. Haym's A. Schopenhauer, S. 79, 81, 83.

**) Die Anhänger Schopenhauer's dürfen verblendet genug sein, solche Wirkung noch zu erwarten, sobald die bereits angekündigte Gesammtausgabe seiner Schriften erschienen sein wird. Verwirrung kann er noch genug stiften vermöge jener einschmeichelnden Eigenschaften seines vorgesetzten Gifttranks, welche Haym S. 111 seiner Abhandlung so treffend geschildert hat. Aber positiven Gewinn wird die Wissenschaft niemals aus ihm ziehen, wenn auch einen nicht unerheblichen negativen.

schen und quietistischen Stimmung, von jener Weltverbitterung und Weltmüdigkeit, welche Schopenhauer mit so glänzender Beredsamkeit entfaltet? Derjenige, in dem diese Stimmung habituell wäre, wenn er nun bei unserem Schriftsteller fände, dass sie dennoch mit einiger Poesie sich versetzen lasse, ja, durch einen gewissen Idealismus eine Wendung zum Positiven bekommen könne, ein Solcher wäre offenbar reif für die Philosophie dieses Mannes, und doppelt wird er es sein, wenn strenges wissenschaftliches Denken nicht seine Sache ist, wenn er sich vielleicht an der Dürre und Künstlichkeit anderer Systeme ermüdet hat, wenn er endlich gar von dem Genialitätstrieb besessen ist oder Lust hat, mit Methode den Sonderling zu spielen. Es muss auch solche Käuze geben. Für sie ist die Schopenhauer'sche Philosophie eine Delikatesse, und unter der Gemeinde dieser wunderlichen Heiligen wird sie ohne Zweifel noch eine Weile fortfahren, Mode zu sein." Sollte der Verf. von Allem Dem mit vollkommenem Grunde nichts auf sich anwendbar finden, so besorgen wir, dass noch etwas Anderes, mindestens nicht weniger Schlimmes, Anwendung auf ihn finden könnte. Mehreres deutet nämlich darauf hin, dass der Verf. einen noch entschlosseneren, trotzigeren Atheismus als Grundlage einer höheren Cultur zunächst Deutschland zu empfehlen und wo möglich einzupflanzen gedenkt. Diese Hindeutungen sind zu ersichtlich, als dass ein scharfer Blick sie verkennen könnte.

Bei der straffen, energischen Art des Verfassers ist es aber nicht wahrscheinlich, dass er seinen Atheismus auch nur eben so sehr, geschweige mehr als Sch., in mystische Verkleidungen einzuhüllen unternehmen sollte, und da wird ihm zur Vermeidung der Plattheiten des (pluralistischen) Materialismus, die sich ja nicht allein in dem Feuerbach mit minderer Kraft nachgemachten Straussischen finden, nichts übrig bleiben als den (monistischen) Naturalismus mit möglichster Schroffheit auszubilden und mit offener Feindseligkeit gegen den Theismus herauszukehren. Wenn er der Mann dazu ist, wenn das zürnende Niederdonnern des greisenhaft und matt gewordenen Strauss nicht verflackerndes Strohfeuer ist, sondern aus einem wirklich energischen, von grosser Begabung getragenen Quell hervorsprudelt, so kann die Ausbildung seines Atheismus zu einer folgenreichen Krisis führen. Denn je consequenter, je umfassender, je durchgreifender der negative Grundgedanke der Geistlosigkeit des Weltprincips ausgeführt werden würde, um so erkennbarer und einleuchtender für die ganze wissenschaftliche Welt würde sich solches System und zwar im Ganzen ad absurdum führen und die denkende Welt würde aus dem Nebel, in welchen sie durch die

wirren Variationen jenes falschen Grundgedankens in den pantheistischen, naturalistischen und materialistischen Systemen sich einhüllen liess, mit einem Schlage herausgeführt finden können. So einfach die Einsicht ist, dass die Annahme der Geistlosigkeit des Weltprincips mit der gesetzlichen Naturordnung einerseits und mit der Existenz des Geistes (der Geister) in der Welt andererseits in Widerspruch steht, so kostet doch der durchgreifende alldurchdringende Sieg dieser Wahrheit seit Jahrtausenden die ungeheuersten Kämpfe. Die Erklärung dieser Erscheinung kann nicht in dem platten Determinismus, sondern muss gerade in der Bestimmung des Menschen zum Höchsten gesucht werden, welche nur durch Zusammen- und Ineinanderwirken aller Vermögen und Kräfte des Menschen erfüllt werden kann. Ohne Steigerung und fortschreitende wechselseitige Durchdringung der intellektuellen und der moralischen Cultur kann auch die religiöse nicht zur Lösung ihrer Aufgabe gelangen, die Menschheit von Innen heraus zu Einem Gottesreich zu einigen.

20.

Die Philosophie der Inder.

So lange uns die orientalischen Sprachen und Schriftwerke nur sehr unvollkommen bekannt waren, konnte es scheinen, als ob die Geschichte der Philosophie überhaupt erst mit den Griechen begonnen habe. Selbst als nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts und in verstärktem Maasse gegen Ende desselben und noch gesteigerter in den ersten Jahrzehnten des laufenden die orientalische Philosophie und die Kenntniss der Schriftwerke des Orients immer bedeutendere Fortschritte gemacht hatten, glaubte man an jener Ansicht festhalten zu sollen. Zwar hatte man schon von Alters her, mindestens seit den Eroberungszügen Alexanders des Grossen*) Andeutungen von der Existenz indischer Philosophie vernommen, noch früher hatten die griechischen Philosophen von Thales an bis Platon mehr oder minder Kenntniss von persischer und ägyptischer Weisheit, die sie weit entfernt waren, nicht als Philosophie zu nehmen, empfangen und es ist durchaus nicht anzunehmen, dass die Griechen, mindestens seit Alexander dem Grossen, durchaus nichts von altchinesischen Lehren erfahren haben sollten.

*) Indische Alterthumskunde von Lassen II, 118 ff. 14 ff. III, 380.

Aber die Gelehrten der Neuzeit machten sich die Sache leicht dadurch, dass sie den Begriff der Philosophie einschränkten auf ein gewisses methodisches Verfahren im Denken über Gott und die Welt, und Philosophie nur innerhalb der Grenzen solches Verfahrens anerkennen wollten, was aber dem nicht zu entsprechen schien, mochte es auch tiefsinnig und irgendwie bedeutsam sein, von der Philosophie ausschlossen. Diejenige Form der Gedanken, ohne welche höhere Stufen der Philosophie nicht gedacht werden können, verlangten sie von allem Philosophiren und glaubten sich daher befugt, die Gottes- und Weltanschauungen des Orients sammt sich daran anschliessenden primitiven Denkversuchen aus der Geschichte der Philosophie in die Religions- und Culturgeschichte zu verweisen. Höchstens liessen zuerst Einzelne, mit dem Wachsen der orientalischen Literaturkenntniss immer Mehrere, dieselben als eine Art Vorstufenreihe der Philosophie gelten.

Es kann aber nicht mehr lange dauern, so wird hierin ein wesentlicher Umschwung der Anschauungen eintreten müssen. Die Lehren der grossen orientalischen Culturvölker, welche überall mehr oder minder von philosophischem Denken durchzogen sind und es in steigendem Maasse hervorriefen, werden als wesentliche Entwicklungsstufen der Philosophie, als integrirende Momente der Geschichte der Philosophie anerkannt werden müssen. Gleichwie der Unterschied des Denkens über Gott und Welt von Seite derjenigen Menschen, die sich das Philosophiren nicht zum besonderen Lebensberuf erkoren, ja die sich nicht einmal der Gelehrsamkeit in irgend einem Wissenszweig gewidmet haben, von dem Denken des Philosophen von Beruf kein absoluter, sondern nur ein relativer und fliessender ist, so ist analog auch der Unterschied des Denkens der Orientalen von dem der Occidentalen nur ein relativer und fliessender und die reinere und höher entwickelte Form und Methode des Denkens der Occidentalen berechtigt nicht, den Orientalen philosophisches Denken schlechthin abzusprechen. So wenig der Mann dem Jüngling, der Jüngling dem Knaben, der Knabe dem Kind Bewusstsein absprechen kann, weil die höhere Stufe des Bewusstseins die niederen überragt, so wenig kann die formell höhere Stufe des Philosophirens der Occidentalen die niedrigere der Orientalen als in keiner Weise philosophisch taxiren. Die Continuität der Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes duldet nicht, dass ein beliebig herausgegriffenes vorgeschrittenes Stadium derselben als der Anfang des Philosophirens überhaupt geltend gemacht werde. Die Menschheit hat philosophirt seit dem Beginn ihrer Existenz, welches auch die Weisen und Formen ihres Philoso-

phirens gewesen sein mögen. So unbekannt uns der Inhalt des frühesten Denkens der Menschen sein und bleiben möchte, so muss es doch vorhanden gewesen sein und kann nicht durch eine absolute Kluft vom Philosophiren, vom philosophischen Denken, getrennt gedacht werden. Welche Stufen und Uebergänge immer statt gehabt haben mögen, bis es zu einer Weise des Philosophirens kam, wie es uns z. B. bei den Indern entgegentritt, stattgefunden müssen sie haben und es ist Aufgabe der Geschichte der Philosophie, bis auf die frühesten Spuren menschlichen Denkens zurückzugehen und die allmälige Entfaltung dieses Denkens zu philosophischen Gestaltungen zu verfolgen.*)

Soweit wir nun in der Menschheits-Geschichte zurückgehen können, treffen wir überall irgend eine Form religiösen Glaubens an und philosophisches Denken kann sich nirgends anders als aus dem Nachdenken über den vorgefundenen religiösen Glauben erhoben haben. Suchte Anfangs das philosophische Nachdenken über den vorgefundenen und anerzogenen Glauben eine Bestätigung und Rechtfertigung desselben zu gewinnen, wenn es ihn auch unbewusst bereits mehr oder minder veränderte, so musste die weitere Entwicklung des Denkens, auch wenn es unbewusst von Einflüssen jenes Glaubens beherrscht blieb, mehr oder minder über denselben hinausgetrieben werden und dann konnte es nicht fehlen, dass verschiedenartige, ja den Glaubens-Grundlehren entgegengesetzte Versuche der Lösung des Welträthsels hervortraten.**) Diesem Process begegnen wir in prägnanter Weise bei dem hoch begabten Volke der Inder. Ueber die Geschichte der Philosophie der Inder findet man in neuerer Zeit in einer Reihe von Werken und Schriften Andeutungen, Darstellungen, Erläuterungen, aber eine dem heutigen Stande der indologischen Studien entsprechende Darstellung ist noch zu erwarten.

*) In diesem Sinne sagt J. J. Baumann: „Philosophiren heisst im Allgemeinen sich durch Nachdenken in der Welt orientiren.“ Was Baumann darüber des Näheren ausführt, bewegt sich in wesentlicher Uebereinstimmung mit unserer Darlegung. Siehe: Philosophie als Orientirung über die Welt von Pr. Dr. J. J. Baumann. S. 1 ff. Eine andere Frage (deren Beantwortung nicht hierher gehört) ist es, ob die Art der Begründung eines Realismus, wie er sie versucht, haltbar ist.

**) Wenn sich dieser Process in Indien nur langsam bildete und durch sehr lange Zeiten fortzog, so hat er zuletzt nur zu einer um so grösseren Zersetzung der Ansichten geführt. „Es entstanden,“ sagt C. J. H. Windischmann (die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte I, 4, 1936), „Secten auf Secten, vielfach kämpfende Schulen, in solchem Maasse, dass man wohl sagen darf: die Vielköpfigkeit der Meinung ist hier noch weit zahlreicher als in Griechenland.“

Windischmann's Darstellung (1834) darf wohl eine bedeutende Leistung genannt werden, aber heute, nach dem ausserordentlichen Fortschritt der indologischen Studien seit 40 Jahren, genügt sie nicht mehr in allen Punkten*). Dies ergibt sich auch aus der kurzen Darlegung der indischen Philosophie, wie sie Paul Wurm seiner vielfach trefflichen, lehrreichen „Geschichte der indischen Religion, im Umriss dargestellt" eingewebt hat. Unter den Mitteln zur Erlösung nach altindischer Lehre führt P. Wurm mit Recht auch Ascese und Philosophie an; woraus man ersieht, dass die indische Philosophie nur aus ihrem Verhältniss und Zusammenhang mit der indischen Religion zu verstehen ist, sogar in ihren späteren und spätesten Abwendungen von der Autorität der Vedas. Die Veda-Lieder und die Brahmana-Schriften hatten die Opfer als den sicheren Weg zum Himmel gepriesen. In Manus Gesetzbuch wurde aber eine beziehungsweise höhere religiöse Anschauung, die in den höheren Kreisen des indischen Volkes hervorgetreten war, sanktionirt, welche das innere Opfer, das Opfer der Willensneigungen, nach P. Wurm's Ausdruck: das innere Selbstverbrennen des Menschen, die Gluth der Ascese, über alle äussern Opfergaben (an den Agni der Veden) weit emporhob, womit allein das Gesetz erfüllt werden könne, was zum Ziele der Selbsterlösung von der Seelenwanderung, zur Rückkehr und Vereinigung mit dem Brahma führen müsse. Zur Abkürzung des Kreislaufs der Seelenwanderung, der nach brahmanischer Lehre Jahrtausende in Anspruch nehmen konnte, trat nun das ascetische Leben, verbunden mit der Philosophie, ins Mittel und zeigte den Weg, „wie wirklich concentrirte Andacht und Busse mächtiger ist, als alle Götter, wie man unmittelbar nach diesem Leben der Seelenwanderung entgehen und ins Brahma aufgelöst werden kann." Wir entheben uns der Schilderung dieses enormen ascetischen Lebens der indischen Waldeinsiedler (als der dritten Lebensstufe des Brahmanen), welches man in der trefflichen Charakterisirung P. Wurm's nachlesen kann,**) können aber nicht umhin, eine gleich darauf folgende bezeichnende Stelle auszuheben, welche nach rückwärts und besonders nach vorwärts Licht spendet. „Mögen Tausende von Asceten in dumpfem Brüten dahingesiecht sein ohne irgend etwas für die Folgezeit ge-

*) Trotz seines streng römisch-katholischen Standpunkts hätte W. von den Indologen doch ungleich mehr Beachtung verdient, als er gefunden hat. Denn, welcher Berichtigung und Erweiterung seine Darstellung fähig sein mag, der Geist seiner Behandlung ist ein tiefsinniger.

**) Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt von Paul Wurm. Theol. Lehrer am Missionshaus in Basel. S. 108—112.

schaffen und ohne für sich selbst einen inneren Frieden gefunden zu haben, so ist das doch nur die Eine Seite der indischen Ascese, andere haben dagegen in ihrem einsamen Leben über die wichtigsten Dinge nachgedacht: über den Ursprung, die Zusammensetzung und das Ende dieser Welt, über das Wesen des Menschen, über den Weg zur Erkenntniss der Wahrheit. Während andere Völker kaum ihre Begriffe von Leib und Seele hatten, finden wir in Indien schon in hohem Alterthum eine Philosophie, welche durch die Consequenz ihres Denkens uns in Erstaunen versetzt, die ihre Ziele höher gestellt hat als die griechische und in manchen Punkten eher an die Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts erinnert, aber allerdings auch mit indischer Maasslosigkeit sich ins Abstruse verliert. Sie ist auf dem Boden der indischen Religion erwachsen, hat sich nie (?) von dem Boden der Offenbarung, von den heil. Schriften lossagen wollen, hat aber immerhin zur Umgestaltung der Religion vieles beigetragen und bis auf den heutigen Tag ihr Ansehen behauptet, wenn gleich die schöpferischen Geister längst ausgestorben sind. Die indische Philosophie hat den Pantheismus der Veda-Lieder bis in seine äussersten Consequenzen verfolgt; sie hat von verschiedenen Principien aus die Welt und das Verhältniss Gottes zu derselben zu begreifen versucht, sie hat für den Unterschied von Materie und Seele ein offenes Auge, denn ihr Zweck ist ja ein durchaus praktischer: von den Mühsalen der Seelenwanderung die Seele frei zu machen; sie hat es frühzeitig weit gebracht im Spalten der Begriffe und im Abstrahiren, aber ein selbstständiges persönliches Leben und Wirken Gottes hat sie nicht erkannt; sie hat die Vergötterung des frommen Menschen, die schon in den Veda-Liedern angebahnt war, auf die pantheistische Einheit zurückgeführt oder in Atheismus verwandelt oder höchstens mit einem dürftigen Deismus ausgestattet; sie hat gezeigt, wie weit ein frommes Selbstbewusstsein, dem man wirklich die Frömmigkeit in seiner Art nicht absprechen kann, auf dem Boden des Heidenthums mit seinen Aussagen über Gott und Welt kommt. Nicht bloss der Gottesbegriff ist in allen indischen Systemen unbefriedigend, sondern auch die Welt hat eigentlich keinen Zweck, sie ist vom Uebel; trotz der genauen, die Wissenschaft fördernden Forschung über die Bestandtheile der Welt und über das menschliche Erkennen kommt daher die indische Philosophie nicht zu einer Befriedigung, auch in der Welt nicht, es liegt ihr ein tiefes Sehnen nach Erlösung zu Grunde, aber die Lösung der Schwierigkeiten findet sie nur in der Negation, sie bringt nichts Positives zu Stande.“

Die indische Philosophie verfolgt also augenscheinlich einen

praktischen, ascetischen Zweck und ist von diesem, wenigstens ursprünglich, unabtrennbar. Von diesem Gesichtspunkt aus sagt P. Wurm (S. 77): „die Entstehung der Welt aus dem Brahma ist ihr nicht die Hauptsache, sondern die Rückkehr des Menschen aus der Welt in das Brahma.“ Allein Entstehung der Welt und Rückkehr in den Ursprung sind hier untrennbar verbunden. Die Auflösung ist bedingt durch die Emanation und die Emanation ist die Voraussetzung der Auflösung. Subjektiv kann manchem Inder die Rückkehr in das Brahma als die Hauptsache erschienen sein, aber dann war er nicht echter Philosoph. Der indischen Weltseelenlehre konnte das Böse nur mit der Welt entstanden sein. Es ging also für jeden Einzelnen mit seiner Auflösung in das Brahma wieder unter und die Erlösung vom Dasein, von der Seelenwanderung und ihren Qualen, konnte nur in der Auflösung der Individualität gefunden werden. Diese musste daher durch Ascese bis zur Verneinung alles Wollens erstrebt werden. Alles Leben ist Leiden und Qual und ein seliges Leben unmöglich. Trost liegt nur in der Gewissheit der Auflösung in Brahma, welche der Vernichtung als individuelles Wesen gleichkommt. Diese naht dem Inder aber nicht von selbst, nach dem Laufe der Natur, wie dem Naturalisten, sondern sie muss durch Peinigung, Entsagung, höchsten Grad der Ascese, Verneinung alles Willens erstrebt und errungen werden. Konnte das Bewusstsein eines Volkes, dem das Alles opfernde Streben nach Auflösung, Vernichtung Religion war, ein anderes als ein unglückliches sein?

Aber bevor wir die verschiedenen Gestaltungen dieser indischen Philosophie betrachten, müssen wir doch die Frage aufwerfen: War der Grundgedanke dieser Philosophie ganz im Sinne der alten Religion der Inder, wie sie sich in den Veda-Liedern darstellt! Diese Frage muss entschieden verneint werden. Denn, wie Max Müller zeigt, im Veda (wenigstens in den ältesten Theilen desselben) findet sich keine Spur von der Metempsychose, der Lehre von der Wanderung der Seelen vom Menschen- in den Thierkörper, sondern ganz bestimmt der Glaube an die individuelle Unsterblichkeit, welche die selbst-bewusst-wollende Geistigkeit des alleinigen Gottes voraussetzt*), so wie diese Anschauung eine vorausgegangene noch

*) Essay's von Max Müller, I, 44. Vgl. S. 26, 38. „Gott hat (nach dem Veda) die ewigen Gesetze des Rechtes und Unrechtes gestiftet, er bestraft die Sünde und belohnt die Tugend und doch ist derselbe Gott auch wieder geneigt zu vergeben, gerecht und doch voll Gnade; ein Richter und doch ein Vater.“ Vergl. auch den Hymnus S. 39 etc. S. 68 bezeugt M. Müller ausdrücklich, dass die (indische) Philosophie später als der Veda sei.

reinere, die durch Tradition von der Uroffenbarung her zu den arischen Stämmen gekommen war. Die Veda-Religion war bereits völlig ausgesprochener Persönlichkeitspantheismus, während der der Menschheit seit ihrem Beginn geoffenbarte ursprüngliche Theismus allem Pantheismus fremd war.*) Dies beweist schon der Umstand, dass die Hervorbringung der Welt in den Veda-Liedern zwar mitunter Schöpfung, aber immer im Sinne von Emanation oder Zeugung genannt wurde.**) Die weitere Entwickelung war eine absteigende und langte wahrscheinlich mit der Einführung der Kastenunterschiede, gewiss nicht später, bei der Weltseelenlehre, deren Folge die Seelenwanderungslehre sammt der Lehre von der Rückkehr und Auflösung in das Brahma war, an. Von da an begann jene eigenthümlich intellektuelle Geistesentwickelung, welche man im engeren Sinne die indische Philosophie nennt. Die indische Philosophie weist vor dem Buddhismus und vor der Zersplitterung der Ansichten in unzählige Fraktionen in späteren Zeiten sechs philosophische Systeme auf, drei Hauptsysteme, deren jedes uns in zwei unterschiedenen Gestaltungen sich darstellt. Die drei Hauptsysteme, die weit überwiegend für die Geschichte der Philosophie ins Gewicht fallen, sind:

Die Vedanta-Philosophie, die Sânkhya-Philosophie und die Nyaya-Philosophie.

Die Vedanta-Philosophie wird von der indischen Sage dem Bâdarâyana oder Veda-Vyâsa zugeschrieben und in der Brahma-Sûtra, auch Uttara Mîmânsa oder Çarîrika Sûtra genannt, dargelegt. Die Vedanta-Philosophie lehrt den reinen monistischen Pantheismus, in welchem die individuellen Seelen und mit ihnen ihr Objekt, die gesammte Welt, in voller Identificirung

*) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte von C. J. H. Windischmann I, 4, 1625. Eine Stelle der Veda sagt: „Auf Verstand ist (jegliches) Ding gegründet; die Welt ist das Auge des Verstandes und Verstand ist ihr Fundament.“

**) Essay's von M. Müller, S. 26, 27, 39. Vgl. S. 306 ff. Nach Stuhr wäre die Auflösung der Seelen in Brahma schon in den Veden gelehrt worden. S. das Religions-System der heidnischen Völker des Orients von Stuhr, S. 86. Colebrooke hat aber einen Abschnitt aus einer Upanischade des Rigveda bekannt gemacht, in welchem der Geist aus den Fesseln des Leibes zur Unsterblichkeit aufsteigt. S. Windischmann I, 4, 1584. Da aber (S. 1597) der individuelle Geist nur ein Theilchen des Weltgeistes ist, so lag es nahe, die Unsterblichkeit als Fortdauer in der Vereinigung mit dem Weltgeist und diese dann als Aufhebung der Besonderheit, als Auflösung in den Weltgeist zu nehmen. (Vgl. 76. S. 1598.)

in der grossen Seele, der Weltseele (Mahanatma, Brahma), aufgehen. In ihrer weiteren Ausbildung zog sie in der Vedânta-Sâra die volle Consequenz des Akosmismus, d. h. der vollen Setzung der Welt an die Stelle Gottes. Die Welt, als verschieden von Gott, ist nur ein Phantasiegebilde des Geistes, der eins mit Brahma ist. Alle Zweiheit ist nur Täuschung und auch diese verschwindet mit dem Aufhören der Seelenwanderung, welche der alle Täuschung durchschauende und überwindende Voll-Brahmane unmittelbar mit seinem Tode zu erlangen vermag oder bei Mangel völliger Willensverneinung (Befangenbleiben in der Täuschung der Welt) erst nach wenigen oder vielen Seelenwanderungen erlangen wird.*) Der zweite Zweig der Vedanta-Philosophie ist die Pûrva-Mîmânsa, verbreitet sich über die Autorität der früheren Theile der Vedas, über die Opfervorschriften und über das Verdienst der Opferwerke, kann also hier nicht weiter berücksichtigt werden. Vgl. übrigens Koeppen's „Buddhismus S. 57. Windischmann's Werk I, 4, 1752 ff. 1758 ff. Wir nennen hier die Pûrva-Mîmânsa den zweiten Zweig der Vedanta, weil er mehr theologisch als philosophisch ist. In den Werken unserer Indologen wird sie der erste Zweig der Vedanta genannt.

Die Sânkhya-Philosophie wurde von Pâtandschali in mystischer (nicht deistischer, wie Wurm will), von Kapila in atheistischer Form gegründet. Beiden Systemen gemeinschaftlich ist der Dualismus von Seele und Materie, die Annahme einer unentstandenen, ewig existirenden unendlichen Zahl von Seelen einerseits und andererseits von 24 materiellen Principien, aus deren Verbindung die Welt besteht. Wie Wurm das Yogasystem des Pâtandschali als deistisch bezeichnen kann, ist schwer begreiflich. Es ist in Wahrheit mystisch und intuitiv, während Kapila rationalistisch ist. Nach Pâtandschali ist die Vollendung der Sankhya nur in der vom Herrn verliehenen Ekstase zu erreichen. P. beschäftigt sich vorzüglich mit der innern Natur des Geistes. Der Jogi geht durch vier Grade: Im ersten lernt er die Regeln, im zweiten erwirbt er sich vollkommene Erkenntniss, im dritten wird diese Erkenntniss praktisch und überwindet auch die feinsten Täuschungen, im vierten wird die letzte Spur des Egoismus vertilgt, das Bewusstsein der getrennten Existenz sammt den Operationen der Vernunft verschwindet; der Geist ist für sich allein. Dann ist er völlig befreit, mit Isvara eins, die Vernunft vollkommen erleuchtet. Die

*) Vgl. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung von Koeppen S. 57—63.

Vielheit der Puruschas ist in der selbstleuchtenden Einheit verschwunden.

Kapila hob atheistisch die Einheit des Brahma auf und behauptete das Gleichewigsein der Seelen und der Natur (in ihren 24 Principien). Die Seelen waren ihm erkennend, aber nicht schöpferisch, die Natur war ihm schöpferisch, aber nicht erkennend. Natur und Seele ziehen einander an, wie der Magnet das Eisen anzieht, durch ihre Berührung wird die Natur intelligent und gehen die Seelen in die Natur ein. In diesem Eingehen nimmt jede Seele einen Urleib (aus 19 von den 24 Principien) an, empfängt aber noch einen materiellen Leib (aus den fünf groben Elementen), der bei jeder neuen Geburt von Vater und Mutter erzeugt wird. Die Seele selbst als nur erkennend und nicht schöpferisch, wirkt nicht auf die Natur. Ihre Thätigkeit ist nur Schein und nur der Urleib vollbringt alle Thätigkeit und Veränderungen. Aber mit dem Eingehen in die Natur ist die Seele in Fesseln geschlagen, Leiden und Qualen unterworfen. Erlöst, von der Natur los und frei, kann sie nur werden durch die Erkenntniss, dass sie nicht die Natur ist, dass die Natur in ihren 24 Principien schöpferisch wirkt, dass die Thätigkeiten und Veränderungen, welche man der Seele zuschreibt, vom Urleib herkommen. Erlangt die Seele diese Erkenntniss, so wird sie auch vom Urleib und seinen Thätigkeiten frei und die Nothwendigkeit einer neuen Geburt fällt weg. Die Seele dauert rein geistig (und selig) fort. Diese Auffassung der Lehre Kapila's ist allein consequent, während die Annahme, dass auch er die Erlöschung der Seelen annehme, im Widerspruch mit seiner Annahme ihres Nichtentstandensein, ihrer Anfanglosigkeit stehen würde.*) Diese atheistische Unsterblichkeitslehre steht vor dem Buddhismus und seinen späteren entstellten Gestaltungen einzig in ihrer Art da.

Die Nyâya-Philosophie, als deren Urheber Gautama genannt wird, will gleichfalls durch die Erkenntniss die Befreiung von der Seelenwanderung erreichen. Sie unterscheidet gleichfalls Seele und Leib (Natur); aber sie leugnet nicht die höchste Seele (paramâtma) und unterscheidet von ihr die einzelnen Seelen als Individuen. Sie bildet bei Weitem mehr als die andere die Logik als Erkenntnisswissenschaft (Metaphysik der Logik nach Colebrooke) aus.**) Ihr oberster Grundsatz ist: durch Wesenserkenntniss wird

*) P. Wurm (S. 121) wagt diese Consequenz nicht zu ziehen und sagt nur, Kapila scheine an einer persönlichen Unsterblichkeit festgehalten zu haben. Vergl. dagegen M. Müller, Essays I, 202.

**) Wer denkt hier nicht an Kant's transscendentale und an Hegel's metaphysische Logik?

Glückseligkeit erlangt, Erlösung und Befreiung durch Aufhören des Geborenwerdens, des Wiedererstehens, welches das Sein nach dem Tode ist. Irdisches Dasein ist von Qual und Leiden nicht zu trennen. Vollkommene Befreiung davon ist Erlösung. Beweise der Wahrheit können sein sinnliche Wahrnehmung, Folgerung, Vergleichung, Ueberlieferung. Der Zweifel geht dem Beweise voran. Der Beweis wird in der Form des Schlusses geführt (worin die Anfänge einer Syllogistik liegen). Das Wort ist Bezeichnung des Sinnlichen, Symbol des Uebersinnlichen, Offenbarung (worin die Anfänge einer allgemeinen Sprachlehre liegen). Es wird die Existenz von Sinn, Körper und Gemüth unterschiedenen Geistern und deren Ewigkeit anerkannnt und, gestützt auf die Erfahrung, dass kein Leidenschaftsloser geboren werde, behauptet, dass Freude, Furcht und Kummer im neugeborenen Kinde Erinnerung früherer Erfahrungen voraussetze und verrathe und dass ebenso das Begehren des Kindes nach Milch sich nur durch Erfahrung der Speise in früherer Geburt erkläre.*) Der Körper ist nicht aus allen Elementen, sondern nur aus Erdtheilen zusammengesetzt, andere Elemente sind ihm nur accidentell. Die eigentlichen Organe der Sinne sind nicht augenfällig. Das rechte Sehorgan ist nicht die Pupille, sondern ein Lichtstrahl, der durch die Pupille auf das Objekt fällt; nicht das offene Ohr ist das wahre Gehörorgan, sondern der Aether im Ohr, der durch den äusseren Aether mit dem Objekt zusammenwirkt. Wie diese Organe leuchtend oder ätherisch sind, so ist das des Geschmacks wässerig, das der Berührung luftig, das des Geruchs erdig. Die Welt ist nicht aus Nichts entstanden, sondern der Herr (Isvara) ist wirkende Ursache der Welt, die nicht bloss eine Veränderung oder ein Schein Brahmas ist. Das Ziel des ganzen Systems, die Befreiung, wird erreicht durch das Aufhören der falschen Erkenntniss. Die wahre Erkenntniss wird erreicht durch die Einsicht in den Unwerth alles Aeusserlichen und Sinnlichen, die sich nach Gautama sehr wohl mit der Anerkennung der Realität der Welt verträgt. Durch die Wesenserkenntniss wird allein die Befreiung des Geistes von den Banden der Leidenschaft und des Egoismus und hiemit von allen Uebeln erreicht. Der Geist wird dann nicht mehr in einem neuen Körper geboren und damit findet auch keine weitere Verbindung mit den verschiedenen Arten des Uebels statt. Diese Befreiung ist Seligkeit.

Das Vaiçêschika-System ist ein Seitenzweig der Nyâya-

*) Die Reincarnationslehre des neueren Spiritismus hat also ihre Wurzel in altindischen Anschauungen.

Philosophie. Ihr Urheber ist Kanada. Hatte die Nyâya des Gautama die Grundzüge des allgemeinen Vernunftverfahrens zu entwerfen versucht, so wendete sich die Vaiceschika der Untersuchung der Sonderungen und Spaltungen des Daseienden zu. Während Gautama's Philosophie überwiegend psychologisch und Philosophie des Geistes ist, erscheint Kanada's Lehre überwiegend physikalisch und Philosophie der Natur.*) Dabei ist ihnen aber die Lehre von der Abkunft des Geistes und der Natur der Substanz nach vom Herrn (Isvara) gemeinschaftlich. Isvara's — des Grösseren als das Grosse, Feineren als das Feinste — unsichtbare Gegenwart ist der substantielle Grund aller Geister, aller Kraft und alles Stoffes. Von da aus geht Kanada, wie Windischmann treffend auseinandersetzt, auf eine genaue Bestimmung der Kategorien der Natur hinaus, um durch Erforschung des Einfachen im Zusammengesetzten die ersten, feinsten und weiter nicht mehr theilbaren Anfänge des ganzen Weltgefüges zu erkennen und so in den zartesten Construktionsverhältnissen der Welt die dem geistigen Geschick des Lebendigen entsprechende Ordnung oder Störung ihrer natürlichen Fügungen bis in ihre feinsten Anfänge nachzuweisen. Er ist bemüht, jene Wirksamkeit des Geistes, welche Gautama nach dem ganzen Umfange seiner Beziehungen auf den Leib und durch denselben auf die äussere Welt verfolgte, noch näher zu bestimmen und zu zeigen, wie auch die feinste Materialität sich den Kräften und Einflüssen des geistigen Geschickes zuordne oder dadurch gestört, verunstaltet oder zerstreut werde. Beide Philosophen, Gautama und Kanada, erkennen zwischen Geist und Natur eine durch den ganzen Verlauf einer Weltperiode fortdauernde, vielfach verschlungene, abwechselnd eintretende oder sich wieder aufhebende Beziehung und Reciprocität, deren Fortgang durch die Thätigkeit des Geistes und die stete Gegenwart des bildsamen Stoffs unterhalten wird.**) Auf welche Weise aber die Kraft und die Fülle des Stoffes gebraucht oder missbraucht werde, dies wird näher durch den Ahankara bestimmt; denn er ist der Bildner und Missbildner von Welten, welche, vom Herrn zur Gerechtigkeit gelenkt, ihrem Geschicke nicht entgehen können.***) Mit Recht sagt daher Windischmann (S. 1920), dass die Atomistik Kanada's auf theologischer Basis ruhe, d. h. dass sie nach unserer Bezeichnung nicht absolute

*) Colebrooke fasst daher die Lehren beider Schulen als einander ergänzend und zu einem System gehörig auf.

**) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte von C. J. H. Windischmann I, 4, 1918—1919.

***) L. c. S. 1919.

sondern bedingte Atomistik sei, ähnlich wie in neuerer Zeit jene Liebig's und Anderer im Gegensatze zu der (absoluten) Atomistik der Materialisten. Die Nyâya- und Vaiçeschika-Philosophie des Gautama und Kanada war wieder mehr als die Sânkhya-Philosophie auf die Grundlage der Vedalehre zurückgegangen.

Gautama-Çramana aber, auch Çakya-muni genannt, durchbrach radical die Veda-Religion sammt ihren mehr oder minder conservativen philosophischen Auszweigungen und unternahm das Ungeheuerliche, eine atheistische Religion zu stiften.*) Die Annahme, die neuerlich laut wurde, Çakya-muni habe nur eine Philosophie aufgestellt und nur seine Anhänger hätten aus seiner Philosophie eine Religion gemacht, widerspricht allen nachgewiesenen Thatsachen, worunter auch die gehört, dass es, mindestens im vorchristlichen Indien, keine Philosophie im Gegensatz der Religion gab. Çakya-munis Philosophie war durchaus praktisch und damit von Haus aus Religion.**) Dass seine Philosophie Religion sein konnte und war, hatte darin seinen Grund, dass er zwar mit der Autorität der Vedalehre den Monismus derselben, das alleine Brahma, verwarf, aber in seinem sonderbaren Seelen-Pluralismus die Brahmanenlehre von der Unseligkeit alles Daseienden, von der Seelenwanderung und der alleinigen Erlösungsmöglichkeit durch völlige Verneinung alles Wollens aufnahm. Insofern hing seine Lehre trotz der Leugnung des alleinen Brahmas dennoch mit der Brahmanenlehre zusammen und war doch nur eine weitergehende Entwickelungsform derselben, als die ihr vorausgegangene Sânkhya-Philosophie.***) Sollte nach der Lehre der Brahmanen nur jede

*) Ueber das Leben Çakya-munis (Buddhas) gibt am Besten Lassen Nachricht in seinem grossen Werke: Indische Alterthumskunde II, 68 ff.

**) Die der Buddhalehre von Koeppen (S. 126) zugeschriebene Fähigkeit und Triebkraft, die Fesseln der Schule zu sprengen, hinauszudringen ins Volk und zur Religion zu werden, offenbarte und bethätigte sie schon von ihrem Ursprung an.

***) Die Religion des Buddha und ihre Entstehung von C. Fr. Koeppen S. 122. Wenn P. Wurm (S. 138) für wahrscheinlicher hält, dass die Sankhya-Philosophie dem Buddhismus erst nachgefolgt sei als eine Vermittelungsphilosophie zwischen Brahmanismus und Buddhismus, so müssten sich in der Sânkhyalehre die Spuren davon nachweisen lassen, wovon uns nichts bekannt ist. Gerade die Analogie anderer weltgeschichtlicher Erscheinungen, die Wurm für seine Vermuthung in Anspruch nimmt, spricht eher dafür, dass der Uebergang von der Brahmalehre zur Wesenlosigkeits- oder Nichtigkeitslehre nicht durch einen plötzlichen ungeheueren Sprung geschah. Damit stimmt auch Lassen, einer der gründlichsten Kenner des indischen Alterthums überein, wenn er (Indische Alterthumskunde I, 831) sagt, Buddha habe das Princip des Sânkhya zuerst in das Leben eingeführt.

Seele sich selbst von der Seelenwanderung unmittelbar oder durch Stufen der Vermittelung befreien, so dass auch der brahmanische Ascet fast nur für die Befreiung der eigenen Seele zu sorgen hatte, so griff Çakyamuni weit darüber hinaus, erklärte die brahmanische Ascese für selbstisch und egoistisch und lehrte, der Mensch könne nur zum Heil gelangen dadurch, dass er das Heil seiner Mitgeschöpfe fördere und zum Endziel seiner Entsagungen und Aufopferungen nie bloss die eigene Erlösung, sondern zugleich die aller athmenden Wesen nehme. Diese Lehre ruht auf der Leugnung nicht bloss des weltschöpferischen Brahma, sondern auch der ewigen Materie oder der Natur. An die Stelle derselben, also des Absoluten, setzt Çakyamuni die Leere, die Wesenlosigkeit, das Nichts und die Welt tritt ihm aus dieser Leere hervor und ist daher nur ein erscheinendes Nichts. Alles ist ihm leer, ohne Substanz und Wesenheit. Alles ist aus Nichts und im Nichts und wird wieder zu Nichts. Das Nichts ist Anfang und Ende, Ausgang und Ziel, die Wurzel und die Frucht; was dazwischen liegt ist Täuschung. Alle Wesen sind ihm Brüder im Nichts und eben wegen der Nichtigkeit Aller ist die Selbstverläugnung die höchste aller Tugenden. Es gilt den Schein des Seins zurückzuführen auf das, was er ist, nichts. Dazu führt nicht bloss etwa am Besten, sondern einzig und allein die totale Selbstverläugnung, welche ihm mit der völligen Verneinung des eigenen Selbst, die sich in der absoluten Willenlosigkeit vollendet, zusammenfällt. Wer sich nicht total selbst verläugnet, will etwas sein oder zu sein scheinen, was er nicht ist, da weder er, noch überhaupt etwas *ist*. Da es also kein einfaches, sich selbst gleiches, dauerndes und ewiges *Sein* gibt, *alles Sein* vielmehr nichtig und hohl und ohne Bestand ist, so vergeht Alles und ist in dem Wechsel nothwendig dem Schmerze und dem Leiden unterworfen. Der Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens ist daher ein Unglück, die Welt eine Anhäufung von Elend, ein Ocean des Jammers und der Schmerzen. Alles Zusammengesetzte geht zu Grunde, also geht Alles zu Grunde, da es keiu nichtzusammengesetztes, einfaches Sein gibt. Da aber das Zugrundegehen ein Uebel ist, zu Grunde gehen aber nur kann, was irgendwie wenigstens zu sein scheint, denn alles Sein weil nicht einfach ist nur scheinbar, so ist das (scheinbare) Dasein selbst das Grundübel. „Von diesem Grundübel will der Büsser das Çâkya die Creaturen erlösen, und dieses Grundübel erscheint unmittelbar an ihnen als Geburt, Krankheit, Alter und Tod und als die mit denselben verbundenen Schmerzen und Leiden. Geburt und Tod zu binden, dem Schmerze ein Ziel zu setzen und die athmenden Wesen aus deren

Sklaverei zu befreien, das ist die Aufgabe, welche er sich gestellt hat. Geborenwerden, Altern und Sterben sind aber für das Individuum der Begriff der Existenz; von ihnen befreien heisst mithin von der Existenz befreien und das Individuum aufheben. Und so ist es: der Buddha erlöst nicht bloss von den Schmerzen, Sorgen und Gefahren des Daseins, sondern vom Dasein selbst; seine Erlösung führt zum Nichts, zum Erlöschen der Ichheit (Nirvânam).“*) Da Çakyamuni an der Seelenwanderungslehre der Brahmanen trotz der Verwerfung der Autorität der Vedalieder festhielt, so galt ihm der natürliche Tod nicht als Vernichtung des Selbst. Wird aber die Seele nach dem falschen Scheine des Todes wiedergeboren, so kommt Alles darauf an die Wiedergeburt zu verhindern. Diese kann durch nichts erreicht werden, als durch die Reinigung der Seele von Begier und Leidenschaft, ja jeder Regung eigenen Willens, also durch vollkommene Willenlosigkeit, womit die Selbstheit und Persönlichkeit erlischt. Damit ist der Quell der Wiedergeburt erschöpft, und es erfolgt die Befreiung aus dem Kreislauf des Wiedergeborenwerdens und Sterbens. Das Mittel, der Weg, der Wiedergeburt ein Ziel zu setzen und in die ewige Ruhe des Nirvana, der Erlöschung des Selbst, einzugehen, ist die vollkommene Lossagung von aller Liebe zum Dasein, zur Selbstheit, und dieser Weg zur Befreiung steht, entgegen der Kastenlehre der Brahmanen, jedem ohne Unterschied des Standes offen, ja jeder ist berufen, diesen alleinigen Weg zur Befreiung, zur Selbstvernichtung zu wandeln.**)

Die Erkenntnisslehre des Buddhismus nimmt nur die sinnliche Wahrnehmung und die Folgerung an. Sie kennt nur Sinn und Verstand, nicht Vernunft und nicht Idee. Da ihr aber der Sinn nur Veränderung, nur Entstehen und Vergehen, Werden, Fliessen, wahrnimmt, so wird das Folgerungsvermögen, der Verstand, mit in den Fluss und Wirbel des Veränderns hineingezogen, jede Bestimmtheit geht rastlos in andere Bestimmtheit über, indem jede Bestimmt-

---

*) Die Religion des Buddha etc. von Koeppen S. 219. Mit Recht bemerkt Koeppen in einer Anmerkung, man solle sich nicht über diesen Punkt (das völlige Erlöschen der Ichheit nach Buddha) durch Phrasen täuschen lassen, was weiche, verschwommene, auch das Unvereinbare vermitteln, versöhnen wollende Gemüther nicht selten gethan haben und noch thun. Wer vom absoluten Nichts ausgeht, kann schliesslich nur wieder zum Nichts gelangen. Daher ist auch Wurm's mildernde Auslegung des Nirvana als Fortexistenz der Seele in einem Zustande gleich dem des hebräischen Scheol und dem griechischen Hades unhaltbar. Ein Zustand ewigdauernder Indifferenz von Lust und Unlust wäre ohnehin der Nichtexistenz gleich zu achten.

**) Loco citato S. 226.

heit, jede Erscheinung diese ist, ist sie schon eine andere, Bejahung und Verneinung ist dasselbe, der Widerspruch ist ihr kein Widerspruch und die Logik löst sich in einen Fluss widerstreitender Bestimmungen auf. Sie ist nur das Abbild der buddhistischen Grundanschauung, die sie aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen haben will, dass Alles eitel und dauerlos sei, dass Alles vergehe und nichts bestehe, dass ausser dem anfangslosen Wechsel des Entstehens und Vergehens, der Reihenfolge von Ursache und Wirkung schlechterdings nichts sei. Daraus folgerten die Anhänger Buddha's, dass Jegliches zuerst zu bejahen, dann zu verneinen und zuletzt Bejahung und Verneinung aufzuheben sei, dass also Jegliches sei, nicht sei und weder sei noch nicht sei. Damit hielten sie nun für bewiesen, dass Bejahung wie Verneinung gleich nichtig, dass Alles Nichts sei, aber ein Nichts, von dem sie in seinen Zerspaltungen ungenirt wie von einem irgendwie Seienden sprechen zu dürfen glaubten — und sprechen mussten, wenn sie nicht absolut verstummen wollten. Indem die Buddhisten nun doch von Wesen trotz ihrer behaupteten Nichtigkeit sprechen mussten, behaupteten sie in der Consequenz Buddha's, die Wesen seien weder durch einen Gott, noch durch den Geist, noch durch die Materie geschaffen, sondern die Weltwesen und die Weltumwälzung hätten keinen Anfang. Nicht, dass jedes einzelne Wesen keinen Anfang habe, sondern dass ins Anfanglose rückwärts schon immer Wesen gewesen und vergangen seien, so jedoch dass jedes Einzelne einen Anfang gehabt habe. Es gab dem früheren Buddhisten kein ewiges Sein, sondern nur ein ewiges Werden. „Wesen und Welten rollen von Ewigkeit her, werden zerstört und erzeugen sich wieder und zwar so, dass jede Zerstörung den Keim seiner Erneuerung in sich trägt.“*) Die Reihenfolge von Ursache und Wirkung ist ein Rad, das von Ewigkeit rollt. Hat nun aber die Reihenfolge von Ursache und Wirkung selbst keine Ursache, also auch keinen Anfang, so begreift sich, dass die Buddhisten von dem Gedanken der Unermesslichkeit überwältigt wurden. So ist ihnen der Raum, die Menge der athmenden Wesen und die Zahl der Welten unermesslich, absolut unendlich. Dass ihnen auch die Wissenschaft des Buddha unermesslich ist, folgt aus der ungeheuerlichen Bedeutung, welche Çakyamuni in der buddhistischen Religion erhielt.**) Die ausschweifenden Schilderungen, welche die Buddhisten von ihrer Vorstellung der Unermesslichkeit geben, entstammen der Phantasie und

*) Koeppen, S. 230.

**) Lassen's Indische Alterthumskunde II, 70; Koeppen, S. 87 ff.; 310 ff.

nicht dem philosophischen Gedanken, wie man in Koeppen's Werk nachsehen kann. Dagegen ist ihre Vorstellung von drei Welten, die sie in der Allwelt annehmen, näher mit ihrer Philosophie verknüpft. Sie unterscheiden nämlich die Welt des Gelüstes, die Welt der Formen und die formlose Welt, die in allen ihren Regionen und Sphären von beseelten Wesen bevölkert sind. Die beseelten Wesen der Welt des Gelüstes werden in sechs Klassen unterschieden, die sechs Reiche oder Wege der Wiedergeburt bilden: in Götter, Menschen, Asuras, Thiere, Prêtas und Höllengeschöpfe. Die zwei ersten werden die guten, die vier andern die schlimmen Wege genannt.

Um von Unten zu beginnen, so ist die (absteigende) Wiedergeburt in den Höllenreichen die schlimmste und trifft nur die ruchlosesten Sünder. Die Schilderung der Höllenstrafen übertrifft an Schauderhaftigkeit Alles, was man sich vorstellen kann. Dauern die Martern durch lange, unbestimmbare Zeiten, so doch nicht ewig, wenigstens nach den nördlichen Buddhisten (indess die südlichen im Widerspruch mit Buddha's Grundgedanken von der Vergänglichkeit aller Wesen eine ausserordentliche Strafanstalt, die Lôkântarika-Hölle, eingeführt hahen, deren Qualen ewig dauern). Nach überstandener Strafzeit geht die Wanderung der Seele durch die Reiche der Prêtas, der Thiere, der Dämonen, der Menschen und Götter. Die Prêtas sind Ungeheuer des unstillbaren Hungers und wüthenden Durstes, die sich an wüsten Orten und Plätzen herumtreiben. Sie werden in grässlichen Zügen geschildert. In der nächsten Wiedergeburt werden die Prêtas unvernünftige Thiere, die in vier Klassen getheilt werden. Von da steigt die Wiedergeburt hinauf zu den Asuras oder Daityas, mächtigen bösen Geistern und Dämonen, die wieder in eine Reihe von Klassen zerfallen, deren jede eine Art von Staat für sich bildet und deren Individuen eine weit über die der Menschen hinausdauernde Lebenszeit zugeschrieben wird. In der folgenden Wiedergeburt werden die Dämonen Menschen und die Menschen werden als Götter wiedergeboren, wenn sie im Guten fortschreiten. Für das Göttergewimmel des späteren Buddhismus werden nun in aufsteigenden Graden der Macht und Reinheit sechs Himmel erdacht, bei deren Schilderung wir uns nicht aufhalten können. Die Götter des sechsten Himmels sind die Mâra's, deren König, der oberste Mâra, Herr der gesammten Welt des Verlangens und der Veränderungen, der Sinnlichkeit, der Natur im weitesten Umfange ist. Wenn er zugleich als buddhistischer Satan, als Widersacher und Versucher der Heiligen erscheint, so hängt dies mit der buddhistischen Lehre zu-

sammen, nach welcher das Leben selbst als das Grundübel gilt und das Princip des Werdens und Lebens schlechthin das Böse sein musste. „Alle Götter der Sinnenwelt sind natürlich, als Unterthanen des Mâra (der auch Kâma — Verlangen — Gelüst, Liebe, genannt wird), der sinnlichen Begier, der Geschlechtslust und dem Unterschiede der Geschlechter noch unterworfen. Indess wird der Zeugungsakt von Stufe zu Stufe weniger fleischlich und materiell. Denn nur die beiden ersten Klassen . . . pflegen der Liebe nach Art der Menschenkinder, so jedoch, dass Empfängniss und Geburt in Eins zusammenfallen; die Jâmas dagegen pflanzen sich durch reine Umarmungen fort, die Tuschitas durch Berührung der Hände, die Verwandlungsfähigen durch Anlächeln, die Mâra's endlich durch Blicke. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Körpergrösse und Lebensdauer all dieser Gottheiten die menschliche weit übersteigen und je nach der Sphäre, welcher sie angehören, bis ins Fabelhafte wachsen."*)

Die Bewohner der zweiten Welt, der Welt der Formen, theilen sich zunächst in vier Stufen der Beschauung (Dhyânas), in welchen das Ich sich von aller Leidenschaft, allem Wollen, aller Bestimmtheit in aufsteigenden Graden befreit. Diese überirdischen Wesen breiten sich hoch über der Welt der Erscheinungen in ätherischen Räumen aus, indem sie von Stufe zu Stufe immer vergeistigter und prädikatloser werden. Sie sind nicht Götter im vedischen und brahmanischen Sinne, sondern Geister, die zwar sich schon hoch emporgeschwungen haben, die aber, weil doch die Erleuchtung erst im Aufgehen begriffen ist, noch des Rückfalls, der Wiedergeburt in die Region der Welt des Gelüstes fähig sind. Nur die über dem Himmel der höchsten Grade des vierten Stadiums sich befindenden „Bewusstlosen" (durch Willenlosigkeit Bewusstlosgewordenen) haben die Wurzel der Sünde völlig in sich ausgetilgt und sind für immer aus dem Kreislauf geschieden.

Hoch über der vierten Stufe der Beschauung und der gesammten Welt der Formen erheben sich endlich die vier Reiche der formlosen Welt, die Sphären der Buddha's.**) Die Wesenheiten dieser Sphären übersteigen alle unsere Vorstellungen, da es in ihnen weder Denken noch Nichtdenken gibt, in ihnen absolut Nichts ist. Aber wir müssen die Weltumwälzungen des späteren Buddhismus näher in das Auge fassen, schon weil die Befreiung der Wesen

*) Koeppen, S. 255.

**) Die übersichtliche Liste der sämmmtlichen Himmel gibt Koeppen, S. 260—261.

nicht im stätigen Hinaufsteigen sich vollzieht, sondern der Fortschritt oft durch Rückschritte unterbrochen wird und auf vieltausendjährige Erhöhung nicht selten eben so lange Erniedrigung folgt. Wir Irdische begreifen nur die Reihenfolge der Erscheinungen. Die gegenwärtige Welt stammt aus einer früheren, untergegangenen und diese aus einer noch früheren und so fort ins Unendliche. Die frühere Welt trug immer den Keim der späteren in sich, in der Zerstörung lag zugleich der Grund der Erneuerung. Der Buddhist nennt die Perioden der Zerstörung und der Erneuerung des Universums Kalpa's. Ein grosser Kalpa heisst der Zeitraum vom ersten Entstehen einer Welt bis über ihre Vernichtung hinaus und bis zum Beginn der neuen Welt. Jeder grosse Kalpa zerfällt in vier Asankhya-Kalpa's, d. h. in vier unzählbare, unberechenbare Kalpa's: 1. den Kalpa der Auflösung oder Vernichtung, 2. den der Fortdauer der Vernichtung, 3. den der Wiederherstellung und 4. den der Fortdauer der Wiederherstellung. Die drei Arten der Weltzerstörung erfolgen entweder durch Feuer oder durch Wasser oder durch Wind. Jeder der Asankhya-Kalpa zerfällt wieder in zwanzig kleine Kalpa's oder Kalpa's der Zwischenzeit. Die Zerstörungen der Welt durch Feuer, dann durch Wasser, dann durch Wind sind mit indisch maassloser Phantasie ausgemalt. Aber alle Zerstörungen des Universums sind doch nur partiale, die vierte Dhyâna und die noch höher liegende Welt ohne Formen wird von keiner derselben berührt. Der nach Verfluss der fortdauernden Vernichtung — der leeren Kalpa — erfolgte Neubau des äusseren Weltgehäuses, der auch das Wiederentstehen der Erde einschliesst, wird von den nichtzerstörten Himmelsräumen her durch absteigende Wiedergeburten aufs Neue bevölkert. Die Schilderung dieser stufenweise absteigenden Wiedergeburten bis zum Entstehen des Unterschiedes der Geschlechter in der Menschheit, der Staatsgründung, der Kasteneinrichtung und der allmäligen Verminderung der Lebensdauer der Menschen ist ächt indisch phantasiereich, zum Theil poesievoll, zum Theil phantastischer Reflex tiefer liegender Wahrheiten. Denselben Charakter mit wo möglich noch ausschweifenderer Phantasie trägt die darauf folgende Schilderung des vierten Asankhya-Kalpa, des Festen oder des (relativen) Bleibens, der Stabilität, in welchem die allerherrlichstvollendeten Buddha's geboren werden, um den Dharma zu erneuen und eine neue Periode der Heilslehre und Erlösung zu begründen. Ist auch dieses Stadium von ungeheuer langer Dauer zurückgelegt, so ist eine Weltrevolution, ein grosser Kalpa, geschlossen. Die Frage ob einer der von unendlicher Zeit her aufeinander folgenden grossen Kalpa's der letzte sein

könne, müsse und werde, die auch Koeppen aufwirft, lässt zu viel ausser Acht, dass der Buddhismus eine anfangslos absolut unendliche Zahl von Seelen voraussetzt. Diese Annahme mag so undenkbar sein als sie wolle, wie noch viele andere im Buddhismus, so ist sie in ihm doch angenommen und es lässt sich aus ihr folgern, dass wenn auch im Laufe unermesslicher Zeit nach und nach noch so viele Seelen in Nirvana (Verwesen, Auslöschung) eingehen, ins Endlose hin der nicht eingehenden eine so unzählbare Zahl übrig bleiben kann, dass grosse Kalpa's auf Kalpa's ins Unendliche hin aufeinander folgen können.*)

Der Buddhismus kennt allerdings, wie Koeppen sagt, keine für sich bestehende, in sich beruhende, nur ihren eigenen Gesetzen gehorchende physische Weltordnung, sondern ordnet dieselbe der moralischen (in seiner Weise) unter. „In seiner Weise" will hier sagen, dass die Unterordnung dem Buddhisten zur Aufhebung ihrer Wesenhaftigkeit wird, nicht in dem Sinne, in welchem sie Baader mit dem Apostel Paulus statuirt, sondern in einem idealistischen oder dem Idealismus verwandten Sinne, als eine durch die Phantasie bewirkte Fessel des Seins, die in nichts verschwindet, sobald die Seele sich von allem Bösen und damit von allem Wollen befreit, während nach Paulus und Baader mit der Aufhebung der materiellen Natur die Natur selbst sich nicht aufhebt, sondern als immaterielle (nicht selbstbewusste) Natur aufgeht. In diesem Sinne verstanden, ist die buddhistische Anschauung richtig gezeichnet, wenn Koeppen (S. 284) sagt: „Nur weil die Wesen von Ewigkeit her gesündigt haben und der Materie verfallen sind, ist die Materie; und weil sie, ebenfalls von Ewigkeit her, im Processe der Reinigung und Erlösung sich bewegen, entsteht und vergeht die Unzahl von Welten. Die beseelten Wesen, die Individuen sind das Werk der Welt; das äussere Universum nur die Schaale, das Gehäuse, welches sich um das Werk herumsetzt . . . das Weltall in seiner Erscheinung, seinem Verlaufe, seinem Aufgange und Niedergange ist (dem Buddhisten) Folge, Resultat der sittlichen Zustände und des Thuns der athmenden Wesen . . . Was heisst demnach Schicksal im buddhistischen Sinne? Es ist das Produkt des Verdienstes und der Schuld der beseelten Geschöpfe. Jede That, sei sie gut oder böse, wirkt durch unendliche Zeiträume fort und fort, und trägt

*) Etwas Anderes ist die Frage, ob eine absolut unendliche Zahl von Seelen überhaupt einer Verminderung — Auslöschung auch nur einer einzigen — fähig wäre. — Streng genommen lässt der Buddhismus nur die Möglichkeit unendlich vieler auf einander folgender Kalpa's zu.

selbst nach Jahrtausenden von Kalpa's noch ihre unendliche Frucht, bis ihr Effekt durch vollkommene Sündenlosigkeit aufgehoben wird. Das jedesmalige Geschick des Einzelnen, sein Glück und Unglück, Leid und Freude, Geburt und Tod in irgend einem bestimmten Erdenwallen ist nichts Anderes als die reife Frucht aller der Handlungen, welche er in seinen unzähligen früheren Lebensläufen begangen hat. Und diese Kraft der Thaten treibt und bewegt auch die grosse Welt, das Universum. Zertrümmerung und Erneuerung desselben ist die Wirkung des Verdienstes und der Sündenschuld aller athmenden Wesen."

Die Sünden einer Seele zu irgend einer Zeit wurzeln stets in der Schuld, welche sie vor ihrer letzten Wiedergeburt im vergangenen Weltalter auf sich geladen hat. Der Weise weiss das, aber darum weiss er doch nicht, was er in der unendlichen Reihe von Vorexistenzweisen im Einzelnen erlebt, was er gewollt und was nicht gewollt, was er gethan und was er nicht gethan, welche Freuden und Leiden er erfahren hat, wiewohl er weiss, dass der Leiden unermesslich mehr als der Freuden waren. Was der Weise nicht weiss, weiss vollends auch der Unweise nicht. Bei jeder der verhängten zahllosen Wiedergeburten erlischt nämlich das Bewusstsein oder die Erinnerung an die beendigte Existenzweise und die neue Existenzweise trägt ihr Bewusstsein gleichfalls nicht in die nächstfolgende über und so weiter, sei's (beim Bleiben in Sansara) ins Unendliche, sei's bis zum Erlöschen in Nirvana. Hier musste sich nun aber die Frage aufdrängen: Wenn Bewusstsein sammt Erinnerung vom nächsten Vorleben bei jeder Wiedergeburt erlischt, somit jede Seele in irgend welcher Gegenwart vom Inhalt der unendlich vielen Vorleben nichts weiss, wie kann alsdann die wiedergeborene Seele des Wollens und Thuns ihrer Vorleben für schuldig, wie für dasselbe verantwortlich gehalten werden? Ja, die Frage greift noch weiter und formulirt sich dahin: Wie kann die Seele des Wiedergeborenen mit der Seele, die in diese Wiedergeburt einzugehen hatte, und mit der unendlichen Reihe von Seelen, welche in diese Linie der Wiedergeburten eingingen, identisch sein? Die südlichen Buddhisten beantworten die letzte Frage mit der Verneinung der Identität der angenommenen Seelenreihe und lassen nichts übrig als derselben gute und böse Thaten und deren Folgen, so dass diese Frucht der Werke zum Keim für ein ganz neues Individuum und die Qualität des Keims die Qualität des zu erzeugenden Individuums wird. Die südlichen Buddhisten heben damit die Identität der Seelen in den verschiedenen Existenzen ihres Wollens auf und lassen nur noch die Continuität in der Lösung

der sittlichen Aufgabe stehen.*) „Jede in der Reihenfolge nimmt als die Erbin alles dessen, was ihre sämmtlichen Vorgängerinen in sittlicher Beziehung gewesen und gewirkt, das Geschäft der Befreiung und Läuterung da auf, bis wohin es von jenen geführt ist, und übernimmt mit deren Geschäfte zugleich die Verantwortlichkeit für deren plus oder minus . . . Hienach ist eigentlich die Geburt eine Neugeburt und keine Wiedergeburt, die Seelenwanderung . . . vielmehr eine Seelenwandelung, die Metempsychose eine Metamorphose." Die nördlichen Buddhisten scheinen aber die Seelenwanderung im eigentlichen Sinne genommen zu haben und zu nehmen, der grosse Haufe der Laien und Priester ohnehin.

Es wäre schwer auszumitteln, welche der zwei sich widersprechenden Antworten der gestellten Fragen mit grösseren Widersprüchen behaftet ist; genug, dass sie beide sich in unausdenkliche Widersprüche verwickeln. Keine von beiden kann den Begriff der Seele streng festhalten. Ueber den Ursprung der Seelen wissen beide nicht Auskunft zu geben und beiden schwinden die Seelen ins Nichts zusammen, da sie von vornherein nichts Wesenhaftes, also nur verschwindende Erscheinungen und zwar Erscheinungen des absoluten Nichts sind. Schärfer noch als die zweite lässt die erste Beantwortung erkennen, dass der Buddhismus wie die Wesenhaftigkeit der Natur so auch die der Seele leugnen muss, zum deutlichen Beweise, dass wo und wann die Persönlichkeit Gottes geleugnet wird, damit schliesslich alle Persönlichkeit im ganzen Universum geleugnet, im Gedanken ausgelöscht, vernichtigt werden muss. Sehr gut sagt Koeppen (S. 306): „Leerheit und Nichtigkeit sind dem Buddhismus das innere Wesen alles Daseins und Lebens, und diese Nichtigkeit muss zuletzt durch den täuschenden Wechsel der Erscheinung hindurchschlagen, und nachdem sie die hohle und unwahre Form der Existenz vollständig abgestreift, in ihrer ganzen Nacktheit hervortreten. Mit andern Worten: eine Lehre, die vom Nichts ausging, kann auch nur in Nichts auslaufen."

Hiemit ist das philosophische Interesse am Buddhismus erschöpft. Sofern er zugleich Religion sein wollte und war, ist er nicht Gegenstand unserer Untersuchung. Die buddhistische Religion konnte nur soweit berührt werden, als es das philosophische Interesse erforderte. Wer sie näher kennen lernen will, dem bietet sich Koeppen's Werk dar, welches Philosophie und Religion des

*) Ja, gewisse buddhistische Sekten gehen noch weiter, und leugnen auch die Identität desselbigen Menschen in den verschiedenen Stadien seiner irdischen Existenz, wie Koeppen (S. 606 ff.) zeigt.

Buddhismus zusammen behandelt und welches, wiewohl es da und dort durch skeptischen, mitunter auch unhistorischen Geist störend wirkt, doch im Ganzen durch kein nachfolgendes Werk desselben Gegenstandes übertroffen worden ist.

21.

Darwin. Ein komisch-tragischer Roman in Briefen an einen Pessimisten. Von Alexander Jung. 3 Bände. Jena. H. Costenoble 1873.

Ein Phänomen, wie es noch nicht dagewesen ist. Ein philosophischer Roman, der bei freistem Denken tief religiös ist, der bei dem höchsten Schwung der Gedanken mit allen Farben des Lebens gesättigt erscheint und die äussersten Gegensätze des Komischen und Tragischen auf wundervolle Weise verknüpft. Staunenswerthe Frische, Fülle und Reichthum der Phantasie, eine ausserordentliche plastische Schilderungskraft verbinden sich mit einem durchdringenden Verstande, der in die schwersten, verwickeltsten Probleme Licht bringt und die herrlichsten Perspektiven eröffnet. Die prachtvollsten Naturschilderungen wechseln in kunstvoller Verwebung mit den feinsten psychologischen Darstellungen. Eine Sprachgewalt in allen möglichen Nuancirungen und eine Sprachvollendung, wie sie wohl kaum noch da gewesen ist, durchgeistigt vom Anfang bis zum Ende diesen in seiner Art einzigen Roman. Der Angelpunkt, um den sich Alles in diesem tiefsinnigen Roman bewegt, ist der Gegensatz des Pessimismus und des Optimismus. Alle Erscheinungsformen des Pessimismus unserer Zeit finden ihren Platz und ihre Beleuchtung in einer Tiefe und Hoheit der Gedanken, die an unsere grössten Dichter, vor Allem an Dante erinnert und keiner philosophischen Weltanschauung der Neuzeit bei aller Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit näher steht als jener Franz von Baader's, welche unaufhaltsam ihrem Siege entgegengeht, um noch grössere Leistungen hervorzurufen, als sie ihrem Urheber möglich waren. Die grosse Bedeutung des vorliegenden Romans liegt in der genialen Einführung im philosophischen Sinne des Wortes positiver Grundanschauungen in eine Dichtungsgattung, welche zu lange schon entweder der zeittodtschlägerischen Unterhaltung oder den negativen zerstörenden Tendenzen des Spinozismus, des linksgewendeten Hegelianismus, des in hohlen Materialismus übergeschnappten Feuer-

bachianismus, des pessimistischen Atheismus Schopenhauer's gedient hat, der Romane ultramontaner Tendenz nicht zu gedenken. Auf einige Differenzen der Anschauung näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die deutsche Nation, welche jetzt in ihrem grossartigen Aufschwung der positiv-schöpferischen Geisteselemente mehr als je bedarf, um ihre errungene Weltstellung zu behaupten und in ihrer Grösse fortzuwachsen, die dargebotene geniale Gabe zu würdigen wissen werde. Sie würde auch wohl thun zurückzugreifen auf die früheren Meisterwerke desselben Verfassers, die er ihrem Hauptstamm nach in der Vorrede angibt*) und von welchem wir nur der beiden gedenken wollen, die ihm unter unsern edelsten Schriftstellern einen hervorragenden Rang sichern: 1) Das Geheimniss der Lebenskunst, 2 Bde., Leipzig, Brockhaus 1858; 2) Rosmarin, oder die Schule des Lebens. Roman, daselbst, 5 Bde., 1862.

22.

Saint-Martin le philosophe inconnu, sa vie et ses ecrits, son maître Martinez et leurs groupes d'après des documents inedits, par M. Matter. Paris, Didier. 1862. 460 p.

Nachdem L. Moreau im Jahre 1850 eine interessante Schrift über Saint-Martin hatte erscheinen lassen unter dem Titel: Le philosophe inconnu. Réflexions sur les idées de Louis Claude de Saint-Martin le theosophe, suivies de fragments d'une correspondance inédite entre Saint-Martin et Kirchberger, trat bereits im J. 1852 E. Caro mit einer Schrift an das Licht, welche Leben und Lehre Saint-Martin's vollständiger als irgend eine andere bis dahin behandelte. Sie trug die Aufschrift: Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin le philosophe inconnu. Beide Schriften verdienen in Deutschland bekannter zu werden, als sie es bis jetzt geworden sind, wiewohl ihre Kritik Saint-Martin's nicht durchaus gebilligt werden kann. Eine seltene Gunst des Glücks spielte Herrn Matter (Conseiller honorable de l'Université de France), der sich durch eine Reihe ausgezeichneter Werke einen hochgeachteten Namen er-

*) Neue Würzburger Zeitung in der Beilage: Mnemosyne Nr. 33, Jahrgang 1873 u. A. Allg. Zeitung. 8 Mai.

worben hat, wichtige ungedruckte Manuscripte in die Hände, welche ihn in Stand setzten, das vorliegende Werk zu schreiben, das alle bisherigen Nachrichten über das Leben und die Beziehungen Saint-Martin's an Genauigkeit und Vollständigkeit weit hinter sich lässt. Die genauere Bekanntschaft mit dem Leben dieses edlen Philosophen wird nicht verfehlen, dem Studium seiner Werke einen neuen Impuls zu geben. In Deutschland hat sich bekanntlich Niemand mehr mit den Schriften Saint-Martin's beschäftigt als Baader, Niemand sie gründlicher studirt und Niemand die Verdienste dieses zu wenig bekannten Forschers tiefer gewürdigt. Ausser der Uebersetzung der frühesten Schrift Saint-Martin's: Des erreurs et de la verité (gegen den Materialismus der Franzosen gerichtet) von Claudius (dem Wandsbecker Boten) und der des Tableau naturel sind alle anderen Uebersetzungen Saint-Martin'scher Schriften in das Deutsche unter der direkten oder indirekten Anregung Baader's oder doch unter dem von ihm ausgegangenen Impulse entstanden. Der 12. Band der Baader'schen Schriften enthält eine Art Commentar zu allen bedeutenderen Schriften des „unbekannten" Philosophen, welcher reich an Goldkörnern tieferer Erkenntniss ist. Baron Friedrich von Osten-Sacken, der Herausgeber dieses Bandes der Werke Baader's, hat in einer geistvollen und inhaltreichen Einleitung höchst dankenswerthe Nachweise über Geist und Charakter der Lehre Saint-Martin's gegeben. Die Gedichte des französischen Theosophen hat der Berichterstatter, besonders abgedruckt, erscheinen lassen unter dem Titel: Poésies de Saint-Martin. Leipsik, Institut literaire, 1860. In freier Uebersetzung in die deutsche Sprache erschienen dieselben unter der Aufschrift: Cl. de Saint-Martin's Dichtungen von Friedrich Beck — dem tiefsinnigen Dichter der „Theophanie" (Gotha, Perthes 1855) bei Carl Merhoff in München.

23.

Alexander von Humboldt und das Judenthum. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Von Adolph Kohut. Leipzig, 1871. Pardubitzsch (Lorber).

Wenn der Verf. in seiner dieser Schrift vorgedruckten Widmungszuschrift an den Referenten von dem Ausspruche Baader's:

„Das Heil kommt uns von den Juden“, sich freudig überrascht bekennt, und den seltenen Muth dieses „Propheten der Zukunft,“ die welthistorische Mission des jüdischen Volkes anzuerkennen, preiset, so kann bemerkt werden, dass allerdings damals, als Baader jenen Ausspruch laut werden liess, für einen Philosophen Muth dazu gehörte, was heute nicht oder doch viel weniger der Fall sein möchte. Aber der Verf. irrt, wenn er glaubt, dass Baader, um jenen Ausspruch thun zu können, sich von katholischen Vorurtheilen habe los machen müssen und dass er sich durch denselben der Gefahr ausgesetzt habe, vom Papst und von dem gesammten kathol. Clerus als Ketzer verurtheilt zu sehen. Denn weder die katholische noch die evangelische Kirche hat jemals den Ursprung oder die Abkunft des christlichen Heils aus dem Judenthum verleugnet oder verkannt, welches sie als auf göttliche Offenbarung gegründet lehrten, die sich im Christenthum vollendete. Baader setzte sich durch jenen Ausspruch nicht in Widerstreit mit der Kirche, sondern vielmehr mit den Nichtkirchlichen und Antikirchlichen. Die Spannung und Feindseligkeit der Christen und Juden, die zu beklagenswerthen Conflikten ausartete, hat ihren tiefsten Grund nicht in den Tugenden der Letztern beigemischten Untugenden, sondern in dem tiefen Glauben der Christen an die Wahrheit des Christenthums und dem Unglauben der Juden an dasselbe, dem sich nicht selten fanatischer Hass beigesellte, und zwar bevor noch jene mittelalterlichen beklagenswerthen Judenverfolgungen ausgebrochen waren. Baader's Ausspruch kann nicht mit Recht als ein Paradoxon bezeichnet werden, wie der Verf. meint, weil er, recht verstanden, doch nur eine ganz einfache Wahrheit ausspricht, in deren Verkündigung sich zwar das jüdische Volk hochgestellt und hochgeehrt finden kann, die aber doch nicht die Absicht haben konnte, die Juden in ihrer Verkennung des Christenthums zu bestärken.

Dass der bemerkte Ausspruch Baader's zur Entstehung dieser Schrift Veranlassung gegeben hat, würde weniger überraschend erscheinen, wenn der Verf. die Beziehungen, welche zwischen Humboldt und Baader auf der Berg-Akademie zu Freiberg in ihrer Jugendzeit stattgefunden hatten, berücksichtigt hätte.

Im Vorwort seiner Schrift gibt der Verf. Nachricht von den vorhandenen biographischen Schriften über Alex. v. Humboldt und kündigt das baldige Erscheinen einer „Riesenbiographie“ Humboldt's von Dr. J. Löwenberg an Die Schrift selbst zerfällt in vier Abtheilungen: I. A. v. Humboldt's Verdienste um das Judenthum, II. A. v. H. Beziehungen zu Juden, III. A. v. H. Beziehungen zu Jüdinnen, IV. A. v. H. und die Bibel.

Mit Recht nimmt der Verf. Humboldt in Schutz gegen die Anklage auf Materialismus und Atheismus und verweiset auf seine wiederholte Anerkennung Gottes und seiner Vorsehung. Auch ist nicht zu bezweifeln, dass seine Gesinnungen der Humanität, die er auch in seinem Verhältnisse zu den Juden bethätigte, in seinem Gottesglauben begründet waren. Die Nachweisungen, die der Verf. im ersten Abschnitt über Humboldt's humanitärische Bestrebungen auch den Juden gegenüber ausführt, werden dem Culturhistoriker von Interesse sein, wenn auch die Ausführung da und dort etwas desultorisch ausgefallen ist und sich der Standpunkt des Judenthums als alles bestimmend hervordrängt. Der zweite Abschnitt bringt eine Reihe interessanter Briefe von A. Humboldt, von seinem Bruder Wilhelm, Kunth, Friedländer, H. Heine, M. Mendelsohn etc., die der Schrift vorzüglichen Werth verleihen. Auch die dritte Abtheilung bringt interessante Rriefe und beschäftigt sich besonders mit den Beziehungen A. v. Humboldt's zu den berühmten Jüdinnen Henriette Herz und Rahel Levin (der Frau Varnhagen's).

Im vierten Abschnitt eröffnet der Verf. eine einschneidende Polemik gegen den Materialismus, wobei er sich besonders scharf gegen K. Vogt's crasse Ausschreitungen wendet. Mit gutem Grunde stellt er diesem tollen Treiben A. v. Humboldt's Naturforschung gegenüber, welche nicht bloss die Wahrheit des Baco'schen Ausspruchs, dass die gründliche Wissenschaft zu Gott führe oder zurückführe, anerkannte, sondern auch die spekulative Naturphilosophie achtete. Dann geht er auf eine Vergleichung der Naturanschauung der Bibel (des alten Testamentes) mit jener Humboldt's ein und es gelingt ihm unstreitig verwandte Züge nachzuweisen, ohne zu verkennen, dass Humboldt doch noch nicht genug gesagt hat, überdies die Naturpoesie der Hebräer in unhistorischer Verfahrungsweise nicht der Zeit und Wirkung nach an die rechte Stelle setzt. Humboldt's meisterhafter Schilderung der Naturanschauung der Bibel stellt der Verf. nur noch die Schilderungen Herder's und Chateaubriand's zur Seite. Er bestreitet den Materialisten mit Grund das Recht, sich als die Erben Humboldt's zu geberden. Sie sind aber auch tief unter Oken herabgesunken, sofern es sich um das Principielle in den Naturwissenschaften handelt, wo ihre empiristische Methode nichts weniger als durchgängig exakt ist.

